

Die Bedeutung

der

Philosophie für das Leben

nach Plato

dargestellt

von

Dr. Paul Höfer.

Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.
1870.

Die Bedeutung

der

Philosophie für das Leben

nach Plato

dargestellt

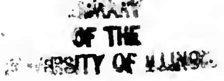
von

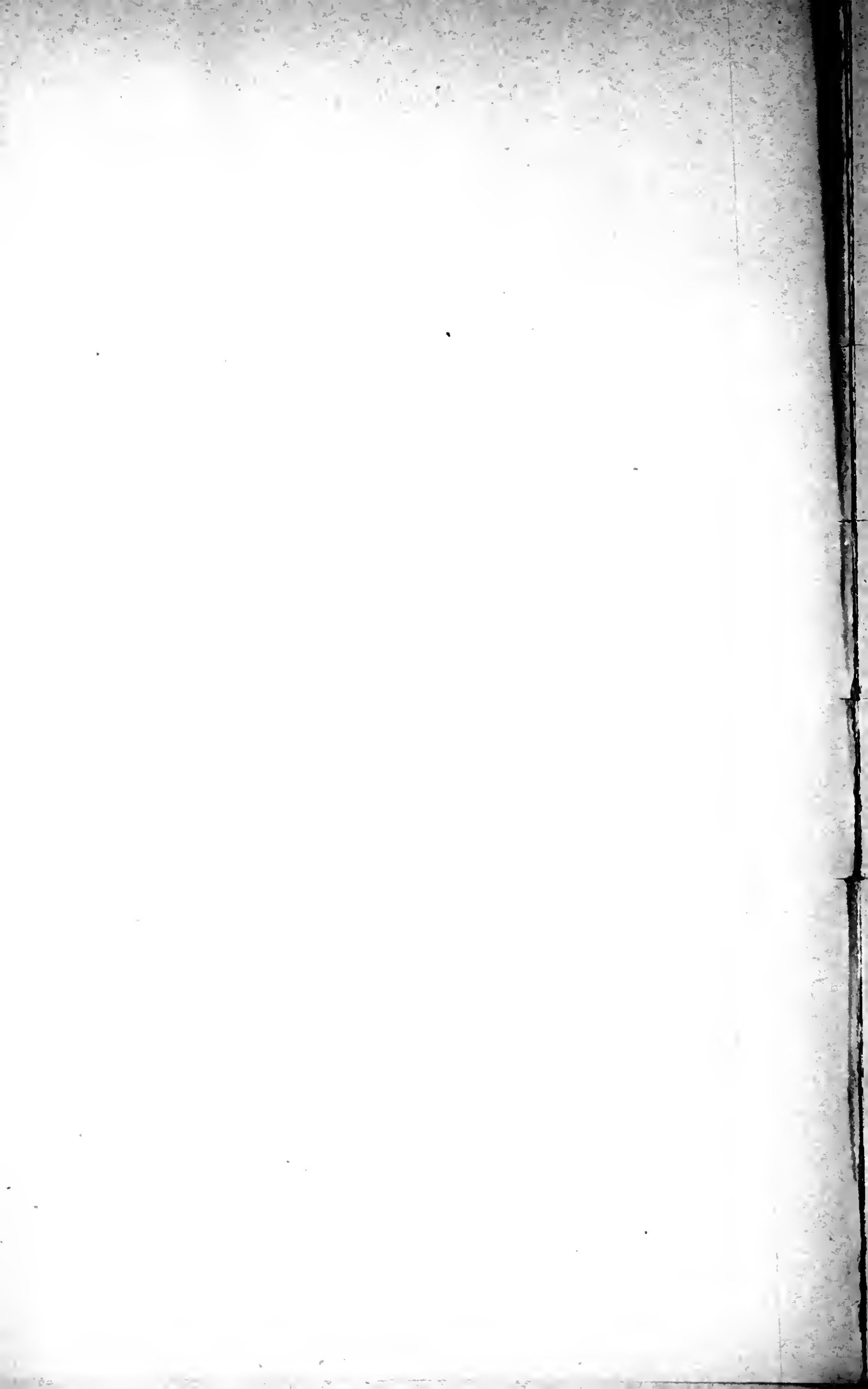
Dr. Paul Höfer.

Göttingen,

Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.

1870.





Seinem hochverehrten Lehrer

dem Herrn

Dr. Johann Eduard Erdmann

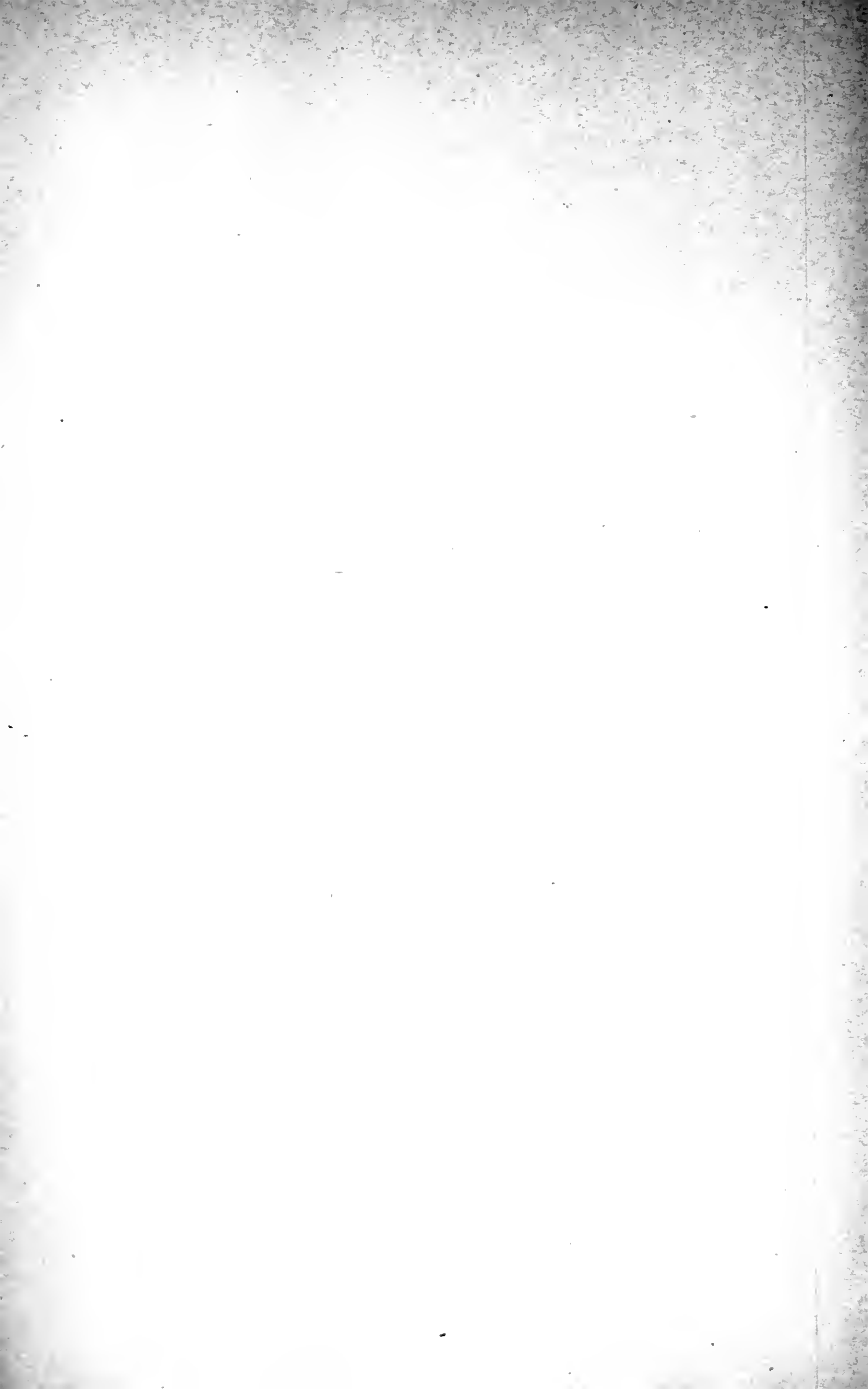
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität
zu Halle

in Dankbarkeit

dargebracht

vom

Verfasser.



Vorwort.

Die Bedeutung, welche nach Plato die Philosophie für das Leben der Menschen hat, hängt wesentlich davon ab, wie von Plato das Wesen derselben aufgefasst wird und in welcher Weise er meint, dass jeder philosophieren müsse. Verstehen wir unter Philosophie die Anschauung von dem Wesen und dem Zusammenhange, dem Grunde und dem Zwecke aller Dinge, so ist offenbar, dass ihr Verhältniss zum Leben bedingt ist von dem Verhältnisse, welches überhaupt zwischen Erkennen und Handeln zu setzen ist. Aber wenn auch Plato den Begriff der Philosophie nicht auf das theoretische Gebiet beschränkt, so bildet die Theorie doch ein wesentliches Moment in dem, was er unter Philosophie versteht, und es wird immerhin nöthig sein, das Verhältniss derselben zur Praxis, wie es sich bei Plato herausstellt, zugleich zu untersuchen, um verstehen zu können, wie Plato dazu kam, den Begriff der Philosophie so zu fassen resp. so auszudehnen, wie er es thut, und dass er in Folge davon der Philosophie eine so hervorragende Bedeutung für das Leben beilegen musste, wie sie die folgende Erörterung darstellen soll. Es ist klar, dass diese Untersuchung nur aus dem ganzen Zusammenhange des platonischen Systems geführt werden könne und deshalb wird die nachfolgende Schrift auch dazu dienen, die Hauptpunkte der platonischen Philosophie im Zusammenhange zur Anschauung zu bringen. Dass ich dabei nicht eine genetische Entwickelung der platonischen Lehre geben konnte, sondern mich auf das beschränken musste, was wir als die schon entwickelte Lehre Platos in den Dialogen niedergelegt finden, welche der Zeit der Reife

zuzurechnen sind, ergiebt sich aus dem eigentlichen Zwecke dieser Untersuchung, in welcher die Darstellung des platonischen Systemes nur als mittelbarer Zweck verfolgt werden konnte. In Bezug auf die genetische Entwickelung kann ich deshalb nur auf die trefflichen Darstellungen von Susemihl: die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie, Steinhart, Einleitungen zu Müllers Uebersetzung von Platos sämmtlichen Werken, Zeller in seiner Philosophie der Griechen verweisen.

Weil aber die platonische Auffassung vom Verhältnisse des Erkennens und Handelns sowohl, als überhaupt von der Bedeutung der Philosophie für das Leben sich aus dem ganzen Zusammenhange seines Systemes ergiebt, habe ich eine Kritik derselben ferngehalten, da dieselbe nur möglich gewesen wäre durch Anlegung eines von wo anders her entlehnten Massstabes, ein solches Verfahren aber dem Geiste einer wahren philosophiehistorischen Betrachtung durchaus zuwider ist.

Göttingen, im Mai 1870.

Der Verfasser.

Die Sitten des griechischen Volkes hatten sich in und nach dem peloponnesischen Kriege immer mehr aufgelöst, der frühere Edelsinn und der hohe Gemeingeist, dem die ungeheure Persermacht hatte unterliegen müssen, verschwand und machte einem rücksichtslosen Egoismus Platz, wüste Pöbelherrschaft und Demagogie leistete der Ausbreitung einer niedrigen Gesinnung immer grössern Vorschub und weder die hergebrachte Religion besass Kraft genug eine Erneuerung des sittlichen Lebens herbeizuführen, noch die Werke der Kunst, insonderheit der Dichtkunst, welche früher ein so wirksames Beförderungsmittel des sittlichen Ernstes gewesen waren, vermochten es, dem allgemeinen innern Verderben Einhalt zu thun, welches sich über die Staaten Griechenlands verbreitete. Es musste ein anderes Heilmittel gefunden werden, welches im Stande sei, einen bessern Zustand des öffentlichen wie des Privatlebens herbeizuführen.

Die Sophisten waren es, welche mit ihrer Doctrin des crassen Egoismus alle Achtung vor jedem positiven Rechte, alle Scheu vor dem Sittengesetze untergruben. Ihre Lehre, welche sich in die beiden Formeln zusammenfassen lässt: Gut ist das, was mir gut ist, Wahr ist das, was mir wahr scheint, zu bekämpfen, hatte schon Sokrates sich zum Lebensberufe gemacht, doch ohne derselben ein eigentliches System entgegenzustellen; wie er war auch Plato überzeugt dass nur durch eine wahre Philosophie eine Neubelebung herbeizuführen sei, dass nur dann Heilung möglich sei, wenn die Wissenschaft von dem eigentlich Wahren und dem wahren Guten dem Volke zum Bewusstsein gebracht werde. Und dies zu thun ist Plato

sein ganzes Leben hindurch, durch seine Vorträge und seine Schriften bemüht gewesen.

Das muss uns wunderbar erscheinen, wenn wir in Anschluss an jetzige Anschauungen der Philosophie als reiner Denkthätigkeit allen Einfluss auf den Willen und die Handlungsweise absprechen und wir werden uns zu dem Urtheile berechtigt halten, dass vielmehr der menschliche Wille als das menschliche Erkennen einer Verbesserung bedurft hätte. Anders Plato. Sein eben erwähntes Streben wäre allerdings unverständig zu nennen, wenn er der Philosophie nicht eine ganz andere Bedeutung für das Leben zugeschrieben hätte, als man ihr jetzt gewöhnlich einzuräumen pflegt und ohne diese Auffassung Platos erkannt zu haben, wird Niemand das Streben desselben verstehen oder gerecht beurtheilen können.

Schon aus dem bisher Gesagten werden wir schliessen müssen, dass Plato die Philosophie nicht auf das Erkennen beschränkte, dass er vielmehr Wollen und Handeln ebenso in ihr befasst denken musste als das Erkennen, wenn er durch die Philosophie eine s i t t l i c h e Erneuerung herbeizuführen gedachte. Wir werden also unsere Frage nach der Bedeutung der Philosophie für das Leben bei Plato nicht anders gründlich beantworten können, als indem wir zugleich das Verhältniss von Erkennen und Handeln bei Plato mit untersuchen und zur Klarheit bringen, und nur auf diesem Wege wird es möglich sein, eine Anschauung davon zu gewinnen, in wiefern Plato berechtigt war, in der Herrschaft der wahren Philosophie das Heil seines Vaterlandes zu erblicken.

Es ist wohl kaum in irgend einem andern philosophischen Systeme so augenscheinlich, als in dem platonischen, wie alle einzelnen Theile desselben aus e i n e r Anschauungsweise hervorgewachsen sind. Die eigenthümliche platonische Anschauungsweise nun macht sich vor Allem in der Lehre von den letzten Gründen und Principien der Dinge geltend, und deshalb ist es gerade die Principienlehre, auf welcher alle andern Lehren und Eigenthümlichkeiten Platos in der Physik und der Psychologie, wie in der Ethik und der Politik beruhen und in welcher sie alle schon vorgebildet sind. Deshalb wie kein Theil und keine einzelne Lehre der platoni-

schen Philosophie ohne Einsicht in seine Principienlehre richtig beurtheilt werden kann, so ist auch die hohe Bedeutung für das Leben, welche der Philosophie von Plato zugeschrieben wird, nicht genügend zu erklären ohne Eingehn auf die Fundamente des platonischen Systems. Denn indem die Principienlehre den höchsten Gegenstand der Philosophie enthält, so ist sie doch nicht blos letztes und bestimmendes Ziel für die Theorie, sondern auch die Praxis wird von ihr durchaus beherrscht und bedingt, so dass, wer sie nicht kennt, weder das Wesen von Theorie und Praxis im platonischen Sinne, noch ihr gegenseitiges Verhältniss und ihre beiderseitige Vollendung in der Philosophie verstehen kann. Und so scheint es die Natur der Sache zu fordern, dass wir zuerst die Principien der platonischen Philosophie darlegen und aus ihnen die Consequenzen für unsere Frage ziehn.

Danach wird es aber auch nöthig sein, die Lehre von der menschlichen Seele, als dem erkennenden und handelnden Subjecte, einer näheren Erörterung zu unterziehn, denn auch diese Lehre muss sowohl die menschlichen Ziele, Aufgaben, Thätigkeiten als im Besondern die Bedeutung der Philosophie für dieselben in das rechte Licht setzen.

In der Principienlehre und der Psychologie werden wir also die Grundlagen zu finden haben, auf denen die Ansicht Platos über das Verhältniss von Theorie und Praxis und in Folge desselben über die besondere Bedeutung der Philosophie für das Leben der Menschen beruht. Wie dann diese Ansicht sich zeigt in der Auffassung des sittlichen Verhaltens des Menschen, in der Darstellung seines sittlichen Strebens, seiner sittlichen Vollendung und seiner sittlichen Erziehung zu dieser Vollendung, das muss der übrige Theil der Untersuchung darlegen.

Was die Principien der platonischen Lehre betrifft, so muss es schon einer oberflächlichen Betrachtung auffällig erscheinen, dass Plato bei der Behandlung des höchsten sittlichen Gutes (sowohl im Philebus als in der Republic) in die Metaphysik hinübergreift und aus dem, was auf diesem Gebiete sich als höchstes Princip ergeben hat, auch das höchste Princip des sittlichen Thuns ableitet; schon aus

dieser äusserlichen Wahrnehmung muss man auf eine enge Verknüpfung beider schliessen, die nähere Bekanntschaft aber mit den Gedanken Platos und den Grundsätzen seiner Philosophie wird uns diese Vermuthung zur Gewissheit machen.

Nach der trefflichen Darstellung des Aristoteles geht Plato einerseits von dem Gedanken des Sokrates aus, dass nur durch Begriffsbestimmung die Wahrheit zu finden sei, anderseits von der heraklitischen Lehre, dass alles Sinnliche im beständigen Flusse sich befinde und kein Wissen zulasse, und kommt zu der Anschauung, dass das wahre Sein an den Dingen nur dem im Begriffe vorgestellten Wesen der Dinge zukommt, welches unverändert bleibt, und durch Theilnahme an welchem die Dinge erst sind, was sie sind. Von den sich verändernden, mannigfaltigen und zufälligen Erscheinungen der Dinge, welche das Wesen derselben nie rein darstellen, unterscheidet Plato deshalb als das eigentlich Wesenhafte und Wahre (*τὰ ὄντως ὄντα*) dasjenige, was an den Dingen sich immer gleich bleibt, das Allgemeine, welches in allen Einzelwesen der gleichen Gattung beständig ist, er unterscheidet von den sichtbaren Dingen den Begriff derselben (*εἴδη*, selten *ἰδέαι*) [1]) welchen er — und das ist seine Eigenthümlichkeit — als von den Dingen gesondert und für sich bestehend setzt oder hypostasiert [2]). Diese hypostasierten Begriffe, Ideen genannt, welche die Wesensbestimmtheiten der Dinge in voller Reinheit in sich enthalten, sind einerseits das reine wahre Sein der Dinge, anderseits, als das in den Dingen zu verwirklichende Urbild, auch Zweck der Dinge.

Unter den Erscheinungsdingen nun ist keines, welches seine Idee rein darstellt, kein Schönes, was nicht auch hässlich, kein Gerechtes, was nicht auch ungerecht erschiene, ebenso ist es mit dem Grossen und Kleinen, Leichten und

---

1) Ausser vielen andern Stellen vgl. Phaedr. 247 D. E. Rep. V. 476 A—C und 479 A—480.

2) Vgl. u. a. Phaedr., wo von den Ideen in mythischer Weise gesagt wird, sie seien an einem überhimmlischen Orte (*ἐν τόπῳ ὑπερουρανίῳ*) aufgestellt.

Schweren und der ganzen Vielheit der Erscheinungswelt; alle Dinge sind also das, was man von ihnen aussagt, nicht mehr als sie es nicht sind und stehen deshalb in der Mitte zwischen rein Seiendem und nicht Seiendem. Wer nun die immer in derselben Hinsicht gleichmässig sich verhaltenden Begriffe erkennt und im Stande ist, sie zu unterscheiden von dem, was an ihnen Theil hat, der hat nach Plato Erkenntniss (*ἐπιστήμη, γνῶσις*). Wer sich aber nur an die vielen schönen und gerechten Dinge und Handlungen hält, sie nicht zu unterscheiden vermag von dem, was sie erst zu dem macht, was sie sind, der hat keine Erkenntniss, sondern nur Meinung (*δόξα*) und letztere steht ebenso in der Mitte zwischen Erkenntniss und Unwissenheit (*ἄγνοια*), wie die Menge von schönen und andern Dingen in der Mitte steht zwischen Nichtseiendem und Reinseiendem.

Weil also nur das reine Sein nicht wechselt noch zufällig ist, sondern sich immer gleich bleibt[3]) und von gewissen Gesetzen abhängt, kann auch nur dieses Gegenstand der Erkenntniss und der Wissenschaft sein[4]), während die ewig wechselnde und zufällige Erscheinungswelt für kein Wissen zugänglich ist. Darum ruht gerade auf dem Begriffe des Wissens die Begründung der Ideenlehre nicht minder, als auf dem des Seins; heisst es in letzterer Beziehung: Alles Werden muss ein Sein zum Zwecke und zum Grunde haben[5]), so folgert Plato in jener Beziehung: da das Wissen sich nur auf die sich gleichbleibenden Begriffe bezieht, so müssen dieselben auch, soll es wahres und reales Wissen geben, selbst wahr und real existieren.

---

3) Vgl. Tim. 28. A *τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτέον ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ'αὖ δόξῃ.*

4) Deutlicher wird dies werden, wenn wir in der weiteren Untersuchung erkannt haben werden, dass dasselbe Princip, welches dem wahren Sein zu Grunde liegt, auch Princip des Denkens ist (nämlich der *νοῦς*), dass beide Gebiete sich deshalb nothwendig decken müssen.

5) Phileb. 45. C. *φημὶ . . . ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης.*

Die Ideen werden somit beständig als Gegenstand wahrer Erkenntniss hingestellt.

Aehnlich wie die logischen Begriffe in einander enthalten sind, haben auch die Ideen einen wechselseitigen Zusammenhang, aber weil jede ein Fürsichbestehendes ist, nicht in der Weise, dass eine von der andern umfasst wird, sondern so, dass immer die niedere an der höheren theilnehmend, in ihr inhärierend zu denken ist (*κοινωνία*, *μέθεξις* — *παρουσία*) und dass alle in stufenweiser Reihenfolge zu einem Ganzen vereinigt die Ideenwelt oder den *κόσμος νοητός* bilden.

Die Ideenwelt gipfelt nun in der Idee aller Ideen, welche, wie der *κόσμος νοητός* Princip der Erscheinungswelt ist, ihrerseits Grund der übrigen Ideen ist. In ihr concentriert sich und subsistiert das ganze Sein, sie umfasst alle Zweckbegriffe dadurch, dass sie Zweck der Zwecke, letzter Zweck ist, und weil der Zweck einer Sache immer das Beste (*βέλτιστον*) derselben ist[6]), so ist sie selbst das absolut Gute, *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*, und wird Idee des Guten genannt.

Aber wir würden die Idee des Guten doch noch nicht als das höchste Princip ansehen können, wenn sie, worauf ihre Bezeichnung führen könnte, blos den letzten Zweck, den Musterbegriff bedeutete, der in dem Seienden zu realisieren ist. Denn wir würden dann von ihr ein anderes Princip, welches diesen Musterbegriff realisiert, unterscheiden müssen, und es wäre fraglich, welches von beiden das andere bedinge. In der That haben Manche die göttliche Vernunft (*νοῦς*) als wirkendes Princip von der Idee des Guten als dem Zweckbegriffe oder dem Urbilde, nach welchem sie wirkt, unterscheiden wollen. Allein wenn wir bedenken, dass nach Platos ausdrücklicher Erklärung im Phaedo die Ideen selbst, als Zwecke der Dinge, die allein wirksamen Ursachen der Dinge sind, so werden wir dem entsprechend in der Idee des Guten als höchstem Zwecke nicht blos das zu realisierende Urbild, sondern auch das dieses Urbild anschauende und realisierende Princip zu erblicken haben. Hätte Plato eine von der Idee des Guten verschiedene wirkende Ursache im Sinne gehabt, so hätte

6) Phaedo 98. A. B. vgl. Phileb. 54. C: *τό γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον, ἀεὶ γίγνοιτ᾽ ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι.*

er sie da nicht übergehen dürfen, wo er den höchsten Gegenstand des Erkennens (μέγιστον μάθημα) darlegen will, und auf den letzten Grund der Dinge zu sprechen kommt, aber gerade da (Rep. VII. 517. C) nennt er die Idee des Guten Ursache von allem Regelmässigen und Schönen πάντων ὀρθῶν καὶ καλῶν αἰτίαν, Urprincip der Erkenntniss und der (objectiven) Wahrheit αἰτίαν ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας, und im Philebus 22. C. sagt er deutlich, dass der νοῦς vom Guten nicht verschieden sei [7]). Ebensowenig dürfen wir uns durch die Darstellung im Timaeus verleiten lassen, in der dort eingeführten Gottheit eine von der Idee des Guten verschiedene Causalität zu erkennen, denn jene Darstellung ist durchaus mythischer Natur; es wird allerdings von einem Gotte oder Demiurgen gesprochen, der die Welt nach den vorliegenden ewigen Vorbildern (ἀΐδια παραδείγματα) gebildet habe, aber wenn es dann heisst (Tim. 29 A ff.): Gott wollte, dass Alles soviel wie möglich ihm ähnlich werde (θεὸς πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ) wenn die Welt Abbild der Gottheit (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ sc. θεοῦ) und wahrnehmbarer Gott (θεὸς αἰσθητός) genannt wird, so zeigt dies doch deutlich, dass jener Gott selbst mit dem Urbilde zusammenfalle, dass die Scheidung nicht im Ernst gemeint ist, sondern der mythischen Darstellung angehört, und wir müssen als die Ansicht Platos annehmen, dass die Idee des Guten nicht blos das nachzuahmende Urbild ist, sondern dass sie auch selbst dies Urbild anschaut und nachahmt und insofern mit dem göttlichen Nus durchaus identisch ist. Bestätigt wird die Einerleiheit beider auch, wenn mit fast derselben Redewendung im Timaeus 28. C. von der Gottheit gesagt wird: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν, wie es in der Republic VII, 517. B von der Idee des Guten heisst: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα και μόγις ὁρᾶσθαι. Ein Nebeneinanderbestehn beider Principien wäre doch auch nicht an-

7) Vergl. über diese Stelle die keinen Zweifel zulassende Erklärung von Zeller, Philosophie der Griechen 2. Aufl. 2. Thl. S. 450. Auch Susemihl: die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie II, S. 17 u. 22.

ders denkbar, als so, dass das eine von dem andern abhängig wäre, das würde aber weder von der platonischen Idee des Guten noch von einer absoluten Gottheit statuiert werden dürfen[8]). Und überhaupt, wenn für Plato die Ideen das allein Wirkliche und wahrhaft Ursprüngliche sind, wenn die Idee des Guten sowohl Zweck als Grund und wirkende Ursache schlechthin ist, so ist für ein anderes ursprüngliches und wirkendes Princip absolut kein Platz da. Dass übrigens Plato die ursächliche Bedeutung der Ideen weniger betont, ist aus seiner ontischen Betrachtungsweise[9]) herzuleiten, vermöge deren er die Dinge nicht sowohl nach ihrem Werden, als nach ihrem Sein zu erklären pflegt und anstatt des Causalitätsverhältnisses sich lieber und für gewöhnlich des Inhärenzverhältnisses bedient.

So haben wir in der Idee des Guten das höchste Princip der platonischen Philosophie zu erkennen, welches in sich das höchste Sein und die höchste Vernunft zusammenfasst[10]), und welches deshalb alles wahren Seins und aller Erkenntniss letzter Grund ist[11]) der Sonne vergleichbar, welche auch den Dingen sowohl Entstehung und Wachsthum als Erkennbarkeit verleiht. Rep. VI, 508 E — 509 A wird sie deshalb *αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας*, Ursache der Erkenntniss und der Wahrheit (= des wahren Seins) genannt, selbst über beiden stehend: *ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν* (sc. *ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας*) *οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον.* Ist nun die Idee des Guten als das wahre Sein (*οὐσία, ἀλήθεια*) Urbild und Zweck alles Seienden, ist sie

---

8) Vgl. über alles dies Susem. II, 202. Zeller II. 449 ff.

9) Vgl. Deuschle, Gymn. Progr. Hanau 1858. Ueber platonische Mythen S. 3.

10) Plato vereinigt so den Begriff des ewigen Seins der Eleaten, aus dem sich die Mannigfaltigkeit des Einzelnen und die Fülle des Seins nicht erklären liess, mit der Weltvernunft des Anaxagoras zur höheren Einheit. Vgl. auch Steinhardt Einl. zu Philebus.

11) Rep. VI, 508. E. *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι.* Rep. VII, 517. C. *αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.*

zugleich die höchste Vernunft, d. h. zwecksetzende Kraft, so ist sie das sich selbst Setzende und der Begriff des Absoluten kommt ihr im vollen Sinne zu (causa sui; Susem. II. S. 21)[12].

Die Idee des Guten muss also der Gipfel aller Erkenntniss und das höchste Ziel des theoretischen Strebens sein (*μέγιστον μάθημα*).

In Hinsicht aber auf die Erscheinungswelt ist sie das für Alles den Zweck setzende und selbst den Zweck in sich enthaltende, sie ist das **höchste Mass** aller Dinge, wie sie im Philebus (und Politicus) bezeichnet wird[13]. Das Mass nun findet seine Anwendung sowohl auf die natürliche wie auf die sittliche Welt, in beiden Gebieten erscheint das Gute als höchstes Mass (*μέτρον καὶ συμμετρία*), als Quelle aller Ordnung und Harmonie, die Ursache von allem Regelmässigen und Schönen, das Gegentheil des Guten als das Masslose, als Mangel der Harmonie; wie in der natürlichen Welt die Idee des Guten als höchstes Mass die in den Bildungen der Natur wirkende und gestaltende Macht ist, (was besonders im Timäus dargestellt wird), so gilt nicht minder das Mass

---

12) Auch Susemihl fasst *ἀλήθεια* als objective Wahrheit, ideale Wirklichkeit, als gleichbedeutend mit dem wahren Sein und bezeichnet *ἀλήθεια* und *νοῦς* als die obersten Inhärenzen der höchsten Idee, welche absolute Erkenntniss und Wirklichkeit zugleich sei, sich selbst absolut erkennendes Wesen. Wir müssen sagen: Auch sich selbst setzendes Wesen, da uns die Bedeutung des *νοῦς* nicht blos in der Erkenntniss, sondern auch im vernünftigen Thun, im Handeln nach Zwecken besteht. Beide Begriffe sind überhaupt bei Plato nicht unterschieden: dem *νοῦς* als nach ewigen Gesetzen handelndem, nicht blos erkennendem Principe wird die Leitung der Welt zugeschrieben, *νοῦν πάντα διακοσμεῖν* heisst es Phileb. 28 E. und ebendas. 30 C wird der *νοῦς* bezeichnet als die der Weltseele innewohnende *αἰτία κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν*. Wie der *νοῦς* im Menschen Princip des vernunftmässigen Denkens sowohl als Handelns ist, werden wir unten sehen.

13) So findet auch die pythagoräische Anschauungsweise bei Plato ihren Platz. Freilich scheint uns der Begriff des Masses als zu abstract und unpersönlich; Plato, dem die Unterscheidung von Persönlichem und Unpersönlichem noch nicht so nahe lag, konnte ihn sehr wohl für sein höchstes Princip anwenden.

als unwandelbares Princip auch des sittlichen Lebens, sowohl des Einzelnen (Inhalt des Philebus) als der menschlichen Gesellschaft, des Staates (Inhalt der Republic), denn zwischen den Gesetzen der Natur und des Menschenlebens besteht kein Widerspruch sondern ewige Harmonie.

Wir finden also, dass Tugend und Gerechtigkeit ebenso auf Mass und Harmonie (*μέτρον, ἁρμονία*) beruhen, wie die Ordnung und Vollkommenheit der Weltbewegung und dass überhaupt alles Massvolle und Regelmässige Erscheinung oder Parusie der Idee und in letzter Instanz der Idee des Guten ist, welche auf den verschiedenen Gebieten zwar verschieden erscheinend, in der sinnlichen Welt als Schönheit, in der sittlichen als Gerechtigkeit, in der intellectuellen als Wahrheit, doch ein Einheitliches bleibt[14]); alle darauf gerichteten Bestrebungen müssen deshalb auch einheitlich sein, kein Theil kann für sich erreicht werden, vielmehr fordert das Streben nach dem einen immer zugleich das nach den übrigen. —

Das höchste Gut des Menschenlebens ist also bei Plato nirgends von dem allgemeinen Guten verschieden, vielmehr ist letzteres, als höchster Zweck überhaupt, auch Zweck des Menschenlebens und des sittlichen Handelns[15]) und dadurch verstehen wir es, warum Plato sowohl das höchste menschliche Gut (im Philebus) als auch den besten Zustand des Gemeinwesens (in der Republic) nur vom Gesichtspunkte der Idee des Guten aus betrachten kann (vgl. S. 9).

---

14) Darum heisst es im Philebus 64 E, nachdem erklärt ist, dass das Wesen des Guten in Mass und Ebenmass (*μέτρον καὶ ξύμμετρον*) bestehe: *νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν, μετριότης γὰρ καὶ ξυμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ ξυμβαίνει γίγνεσθαι.* Hieraus erklärt sich auch, wie im Symposion 204 E und 206 A das Streben nach dem Schönen ohne Weiteres mit dem Streben nach dem Guten vertauscht werden konnte.

15) Vgl. Steinhardt Einl. z. Phileb. S. 592. Ganz entgegengesetzt erklärt Aristoteles, dass das höchste von den Menschen zu erstrebende Gut Nichts gemein habe mit der allgemeinen Idee des Guten. 1096. 6. 30. *εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἕν τι τὸ κοινῇ κατηγορουμένον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ, νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται* (Zeller).

Da aber eben das sittlich Gute von dem höchsten und allgemeinen Guten durchaus nicht verschieden ist, so erkennen wir, wenn ersteres das Ziel und Object der Praxis, dieses Ziel und Object der Theorie ist, dass Sittliches und Intellectuelles überhaupt in einander übergehn und so auch Theorie und Praxis, Handeln und Erkennen aufs Engste verbunden sein und in lebendiger Wechselbeziehung stehen müssen.

Nachdem sich für Plato die Nothwendigkeit der Ideenlehre aus der Dialektik ergeben, musste er auch in der menschlichen Seele das Organ nachweisen, durch welches die Ideen für den Menschen erkennbar werden[16]. Denn da die Ideen jenseit der Erscheinungswelt liegen, so würde, wenn die Seele nicht auch in die transcendente Welt hineinreichte, ein Erkennen derselben unmöglich sein; und so musste sich denn mit seiner Dialektik zugleich die Psychologie gestalten, welche dasjenige was Platos individuelles Bedürfniss, seine eigenthümliche psychische Anlage gefordert hatte, als im Wesen der Seele überhaupt begründet nachweisen musste. Die Seele musste selbst über dem Werden erhaben sein und in dem realen Sinn wurzeln, ihre Präexistenz war nothwendiges Postulat und Plato musste, soweit er sie nicht dialektisch begründete, dieselbe in Form des Mythus vortragen (wie wir ihn besonders im Phaedrus, Symposium, Timaeus finden, während im Phaedo die Präexistenz aus den Thatsachen der Erfahrung begründet wird). So war die Psychologie Platos von seiner Principienlehre aufs Genaueste bedingt, was nicht so zu verstehen ist, als ob die erstere bewusst der letzteren wegen gestaltet worden sei, vielmehr war die eine wie die andere Gegenstand unmittelbarer innerer Anschauung. Dies möge über den Ursprung der platonischen Seelenlehre genügen, wir wenden uns nun zu der Lehre selbst wie sie uns vorliegt, um zu sehen, welches Resultat sich von dieser Seite für unsere Untersuchung gewinnen lässt.

Haben wir in den Ideen das Zweckbestimmende, Ge-

16) Vgl. Deuschle a. a. O. S. 10 und 18.

staltgebende, das absolute Mass erkennen müssen, so müssen wir nach demjenigen fragen, welchem die Idee die Gestalt d. i. sich selbst einbildet. Denn da die Idee in sich nicht die Erscheinung enthält, muss nothwendig ein Substrat vorhanden sein, welches durch das Einwohnen der Idee Erscheinung wird, welches, während die Idee Grund der Erscheinung ist, Bedingung derselben wird. Plato nennt dies das Unbegrenzte (*ἄπειρον*) das Grosse und Kleine, die **ὑποδοχή τοῦ γεγονότος** u. a. m., es ist das bleibende Substrat aller bestimmten Stoffe, aus dem alle geformt sind, und welches selbst ohne alle bestimmte Form die Grundlage für alles Werden bildet, sodass alles Gewordene nur Modification dieses gemeinsamen Bestimmungslosen ist. Da nur den Ideen wahres Sein zukommt und den Dingen nur insoweit sie bestimmt sind durch die Ideen, so muss dieses den Ideen durchaus Entgegengesetzte und vollständig Bestimmungslose das Nichtseiende (*τὸ μὴ ὄν*) sein; dass Plato hierunter die Natur des Endlichen, den Raum verstanden, weist Zeller a. a. O. 464 ff. sowohl aus Platos Anschauung als aus Aristoteles Berichten nach[17]). Aber wenn man auch auf Grund der Darstellungsweise des Timaeus lieber eine körperliche Materie darunter verstehn will, in jedem Falle ist es ein nicht in den Ideen Enthaltenes, von ihnen nicht Abgeleitetes sondern ihnen Gegenüberstehendes.

Die körperlichen Dinge nun, welche zwischen beiden stehen, zwischen dem Sein und dem Nichtsein, der Idee und der Materie sind vermöge ihrer Theilnahme an den Ideen durch diese bestimmt, vermöge ihrer endlichen Natur durch die Nothwendigkeit, auf welche alle Unvollkommenheiten in der Welt zurückzuführen sind. Die Idee aber als bestimmendes Princip gedacht ist nichts anderes als der Nus und so stellt sich das Bestimmtsein durch die Ideen dar als Herrschaft des Nus, der nach den Ideen die Welt gestaltet und leitet und ihre ebenmässige Bewegung, Ordnung und Harmonie bewirkt; mit andern Worten: die Idee des Guten bildet sich selbst der Welt

17) Bes. aus Aristot. Phys. IV, 2, 209, b, 11. 33. Vgl. auch Susem. II, S. 12, der es als das Princip der Individuation bezeichnet.

ein, oder nun es mehr ontologisch auszudrücken, sie ist immanent in der Welt.

Wenn es deshalb im Timaeus heisst: Die Gottheit fand, dass Alles mit dem Nus besser sei, als ohne denselben, so ist dies derselbe Gedanke als der: Nur das durch die Ideen bestimmte Sein ist ein wahres Sein. Bei dem schroffen Gegensatze aber von Idee und Materiellem muss ein Mittelglied vorhanden sein, welches an beiden Theil nimmt, durch welches der Nus der Welt einwohnen kann oder die Idee sich an die Materie mittheilen kann und dies ist nach Plato die Seele [18]). Mythisch ist diese ihre Mittelstellung dadurch ausgedrückt, dass sie als gemischt beschrieben wird aus der *οὐσία ἀμέριστος* und der *οὐσία μεριστή* [19]). Da nur durch sie die Vernunft wirkt, ist sie der Grund aller geordneten Bewegung und Gestaltung: *πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινοῦν* Phaedr. 245 C, ebenso aber auch der Träger alles Erkennens, denn der in ihr wohnende Nus schaut das Wahre urbildlich und unmittelbar [20]). So hat die Seele in demselben Vermögen, nämlich in der Vernunft sowohl das Princip des Erkennens als des geordneten, ideegemässen Handelns, was auf die menschliche Seele angewandt für unsere Frage von nicht geringer Bedeutung sein muss.

Zunächst muss dem Weltall als dem vollkommensten und von der Vernunft geleiteten Geschöpfe eine Seele als Träger dieser Vernunft zukommen und wie das Weltall das vollkommenste Geschöpf ist, wird auch seine Seele die vollkommenste sein und ihr die vollkommenste Vernunft zugeschrieben werden müssen. Wie die Körper der Menschen aus dem Weltkörper (Phileb. 29. E), so sind aus der Weltseele die Seelen der Menschen abgeleitet. Da die Weltseele

---

18) Tim. 30, B. *λογισάμενος οὖν εὕρισκεν ὁ θεὸς ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ'αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ· διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ σώματι ξυνεστὰς τὸ πᾶν ξυνεκταίνετο.* Vergl. Phil. 30. C. *σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην.*

19) Tim. 35. A.

20) Vgl. Zeller a. a. O. S. 494.

die Weltordnung bedingt, müssen in ihr alle Mass- und Zahlenverhältnisse befasst gedacht werden, was im Timaeus 35 ff. so ausgedrückt wird, dass die Weltseele nach den harmonischen Zahlen und in die astronomischen Kreise getheilt erscheint. Sie selbst muss das Mass und die Harmonie des Weltalls sein, ganz entsprechend wie in der Idee des Guten das höchste Mass für Alles gegeben war [21]).

Wie sich untergeordnete Begriffe zu übergeordneten verhalten, ähnlich verhalten sich die einzelnen Seelen zu der Weltseele und unter den einzelnen wieder die Menschenseelen zu den Sternseelen, doch so, dass jede für sich ein Selbständiges ist; und wie durch die Weltseele die göttliche Vernunft der Welt innewohnt, so durch die Menschenseele dem Menschen. Die menschliche Seele ist aber am engsten mit der Körperlichkeit behaftet und ist ihren Einwirkungen am meisten unterworfen, aber ihrem eigentlichen Wesen nach entspricht sie der Natur der Weltseele und verhält sich zu ihr, wie das Abgeleitete zu dem Ursprünglichen, was mythisch dargestellt ist im Timaeus 41 D: Die Menschenseelen wurden in demselben Gefässe aus denselben Elementen wie die Weltseele, nur in weniger reiner Mischung, gemischt.

Sie ist also dem Idealen angehörig oder, wie Plato es ausdrückt, der Idee am nächsten verwandt [22]); aber weil sie das der Erscheinungswelt am nächsten stehende Mittelglied von Idee und Erscheinung ist, hat sie auch an der letzteren Theil, sie umfasst neben dem Idealen auch Materielles, neben dem Unsterblichen auch Sterbliches; mythisch im Timaeus ausgedrückt: Der höchste Gott bildete den unsterblichen Theil, die geschaffenen Götter fügten ihm mit dem Leibe den sterblichen Theil hinzu [23]).

---

21) Will man aber unter der platonischen Weltseele nichts anderes verstehn, als das Mathematische (Zeller S. 550), so möchte dies nicht ganz zutreffend sein, denn sie enthält zwar die mathematischen Verhältnisse und Gesetze, doch geht sie in diesem abstracten Begriffe nicht auf, sondern ist ebenso ein Belebtes, wie die menschliche Seele mit Bewegung und Erkennen.

22) Phileb. 30, D. auch 28 A; 31 A.

23) Tim. 69. C, *ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν* ff.

Denn bei dem schroffen Gegensatze von Idee und Erscheinung ist in der menschlichen Seele, solange sie mit dem Körper vereint ist, ein vermittelndes Glied nöthig, um das Ideale in ihr mit dem Körperlichen zu verbinden und das ist der sterbliche Seelentheil, dieser ist aber wieder getheilt dergestalt, dass dem edleren Theile desselben dem Muthe *θύμος, ὀργιστικόν, φιλόνεικον,* die Vermittelung zufällt zwischen dem unedleren auf das Sinnliche gerichteten Seelentheile (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) und dem überirdischen idealen unsterblichen Theile [24]).

Dieser göttliche Theil der menschlichen Seele (*ἀθάνατος ἀρχὴ θνητοῦ ζώου* Tim. 42 und *ἀρχὴ ψυχῆς ἀθάνατος* Tim. 69) ist die Vernunft des Menschen *νοῦς*, oft *τὸ θεῖον* oder *τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν* genannt Tim. 88 B, auch *τὸ τῆς ψυχῆς ἄριστον*, oder der dem Menschen einwohnende Dämon, und *ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος;* und in dem Vergleiche der Seele mit einem Zweigespanne ist sie der Wagenlenker, der das gute und das böse Ross regiert. Der Nus ist also der Theil, welcher die menschliche Seele mit der Ideenwelt in Verbindung setzt, auch ihre Erkennbarkeit für den Menschen ermöglicht [25]). Denn den Inhalt des Nus bilden eben die Ideen und wenn nur dieser Inhalt zum Bewusstsein gebracht wird, dann muss alles ideale Erkennen und ideale Handeln unmittelbar mit ihm

---

24) Im Timaeus 69. C — 71. A. wird die Nothwendigkeit des *ἐπιθυμητικόν* so begründet, dass dieses für die nothwendigen Lebensbedürfnisse zu sorgen hat, des *θύμος*, dass er der Vernunft unterthan zugleich mit ihr die Begierden zügeln muss. Zum ursprünglichen Wesen der Seele gehört also der sterbliche Theil nicht, sondern kommt ihr erst durch die Vereinigung mit der Körperlichkeit zu, und wenn der Mythus des Phaedrus der Seele schon im Praeexistenzzustande den sterblichen Theil zuschreibt, so ist dies auf Rechnung der mythischen Darstellungsweise zu setzen, welche die Seele, wie sie jetzt erfahrungsmässig erscheint, ebenso auch ohne Weiteres im Praeexistenzzustande setzt. Ihre ursprünglich ideale Natur finden wir übrigens ausgedrückt in dem Gedanken: anfangs sei die Seele ganz beflügelt gewesen Phaedr. 251, B: *πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή.*

25) Vgl. Phaedr. 247. C. *ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία, ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ.*

gegeben sein [26]). Wie dieser ideale Inhalt in die Seele gekommen, beschreibt Plato in jenem Mythus des Phädrus, wo er die Seelen beim himmlischen Umzuge im Gefolge der Götter die Ideen schauen lässt, und in dem Mythus des Timäus, nach welchem der höchste Gott den Seelen die Natur eines Jeden gezeigt haben soll, der Kern dieser Mythen ist eben der, dass der Seele ein idealer Inhalt unmittelbar inhäriert [27]). Deshalb wenn in jenem Mythus im Phädrus der Gegensatz von Körperlichkeit und idealem Sein als ein Gegensatz von unten und oben gefasst wird, ist recht passend die im Nus liegende Kraft, das Ideale zu erreichen, als die Beflügelung angesehn, welche die Seele zur obern Welt emporhebt Phaedr. 246 D; und einen ähnlichen Sinn bietet Tim. 90. A., wo es heisst, dass die Vernunft in der obersten Burg des Körpers (dem Haupte) wohnend uns über die Erde zur Verwandtschaft mit dem Himmel erhebe, als Geschöpfe, die nicht irdischen, sondern überirdischen Ursprungs sind.

Dass so die Seele dreifach getheilt und dass ihr vermöge ihrer idealen Natur Unsterblichkeit und Präexistenz zukomme, wird durch die ganze Anschauungsweise Platos gefordert und wird von ihm auch dialektisch begründet [28]). Wie die Seele in den jetzigen Zustand gekommen, diese Frage hat für seine ontische Betrachtungsweise nicht das gleiche Interesse und ist ihm nicht Gegenstand philosophischer Belehrung, sondern wie er im System überhaupt nur das Sein umfasst, für das Werden sich aber immer nur des Mythus bedient, so begegnen wir bei ihm in Hinsicht auf die Entstehung der Seele ebenso

---

26) Vgl. Phaedr. 249, C.

27) Vgl. Phaedr. 249. E. *πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα.*

28) Die Dreitheilung der Seele begründet er aus der Erfahrung, dass die Vernunft oft mit der Begierde in Streit gerathe, ebenso wie mit dem Zorn und dieser wieder mit der Begierde, dieser Gegensatz könne nur dann statt finden, wenn jedem von ihnen ein besonderes Vermögen zu Grunde liege Rep. IV, 436 A — 441 C. Die Unsterblichkeit beweist er aus der Erfahrung der Erinnerung und aus dem Wesen der Seele als Princip der Bewegung und des Lebens. Vgl. Phaedo 102. A. — 107. A.

wie in Hinsicht auf ihr späteres Schicksal nur mythischen Darstellungen, deren Zweck es ist, das im Wesen der Seele als vorhanden Geschaute durch historische Entwickelung anschaulich zu machen; sie alle kommen darauf hinaus, die oben bezeichnete Stellung der Seele, ihr Verhältniss zu Idee und Erscheinung und ihre innere Beschaffenheit darzulegen. Auf die Unterschiede der mythischen Darstellungen aber unter sich brauchen wir uns hier nicht weiter einzulassen, da sie für Platos System sowohl als für unsere Frage von geringerer Bedeutung sind.

Der Hauptgedanke seiner Psychologie ist also der, dass in der menschlichen Seele Ideales und Sinnliches geeint ist, sodass ihr die Möglichkeit gegeben ist, entweder diesem oder jenem zu leben; da aber das Ideale das allein Wahre ist und dasjenige was den Menschen erst zum Menschen macht, so kann ein dem Menschen würdiges, seiner eigentlichen Natur entsprechendes Leben nur ein solches sein, welches durch die Idee bestimmt ist, und richtig beschaffen kann nur die Seele sein, welche das Ideale sowohl in sich selbst als in ihrer ganzen Wirkungssphäre zum Ausdruck und zur Herrschaft bringt, während das Hingegebensein an die Sinnlichkeit nichts Anderes ist als Verkennung der menschlichen Natur und Erniedrigung des Menschen zum Thiere. Mehr oder weniger mythisch hat Plato diesen Gedanken Tim. 42 B. so ausgedrückt, dass diejenigen, welche die Sinnlichkeit besiegt hätten, dereinst ein seliges Leben wie früher vor dem Eintritt in die Sinnlichkeit, also ein ihrer höheren Natur entsprechendes Leben führen werden, die aber, welche dem Sinnlichen unterworfen gewesen sind, in Thierleiber eingehn werden.

Das der Idee entsprechende Leben umfasst aber sowohl das Erkennen der Idee, als das sich danach Bestimmen, und wie Beides Thätigkeit ein und desselben Organs der menschlichen Seele, nämlich der Vernunft, ist, so ist es auch ein und dieselbe Thätigkeit, ein und dieselbe Lebensweise, welche Beides, ideales Erkennen und ideales Handeln umfasst und das menschliche Leben zu einem seiner Idee entsprechenden und der vernünftigen Menschennatur würdigen macht, nämlich

die philosophische Thätigkeit, das philosophische Leben[29]).

Die Philosophie umfasst gleichmässig Theorie und Praxis[30]), ihre Einheit gründet sich nach dem bisher Gesagten sowohl auf die Einheit ihres Objects, beide sind auf Dasselbe gerichtet, nämlich auf das Gute, als auf die Einheit des in beiden thätigen Subjects, beide sind Functionen desselben seelischen Vermögens, beide bilden aber auch unter sich (wie das Folgende noch deutlicher zeigen wird) eine untrennbare Einheit, sodass immer die eine zur andern kommen, die eine von der andern unterstützt werden muss, um die Vollendung des geistigen Lebens herzustellen, um die Erhebung des ganzen Menschen aus dem Dienste der Sinnlichkeit zum idealen Dasein herbeizuführen, welche von Plato mit dem Namen Philosophie bezeichnet wird.

---

29) Auch hierin ist die Ansicht des Aristoteles eine wesentlich andere, denn er unterscheidet die doppelte Vernunftthätigkeit, die theoretische und die praktische (*ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ, ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα*) die eine bezieht sich auf das Nothwendige, was nicht anders sein kann und deshalb nicht Gegenstand der menschlichen Wirksamkeit ist; indem diese die höchsten Wahrheiten durch unmittelbares Erkennen (*νοῦς* im engern Sinne) und durch vermitteltes Denken (*ἐπιστήμη*) ergreift, gelangt sie zur Weisheit *σοφία*, welche in der Erkenntniss des Höchsten und Werthvollsten besteht. Die andere ist auf das willkührlich Bestimmbare gerichtet, sofern es sich um eine Hervorbringung handelt, ist sie Kunst, sofern es sich um eine That handelt, ist sie Einsicht (*φρόνησις*). Von allen Erkenntnissthätigkeiten bezieht sich also auf das sittliche Verhalten nur die *φρόνησις*. Hieraus folgt, dass bei Aristoteles die theoretische oder Denkthätigkeit vollständig vom sittlichen Thun getrennt und viel höher und göttlicher als jene erscheint, da sie von dem Göttlichsten in uns ausgeht und auf das Göttlichste sich bezieht, und dass die Praxis vollständig aus dem Begriffe der Philosophie entfernt ist.

30) Vgl. ausser andern Phaedo 72 D. — 84 B. bes. 84 A: *ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου .... ἑπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὖσα τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη, ζῆν τε οἴεται οὕτω δεῖν, ἕως ἂν ζῇ.* Vergl. Zeller a. a. O. S. 410: die Philosophie ist mit einem Worte der Brennpunkt, in welchen alle im menschlichen Vorstellen und Thun vereinzelten Strahlen der Wahrheit zur Einheit zusammengehen.

Philosophie hat demnach bei Plato eine viel weitere Bedeutung als gewöhnlich, wie die *σοφία* nicht nur Sache des Denkens sondern auch des Handelns ist, so ist auch die Philosophie die Bethätigung der höchsten Kräfte und Anlagen des Menschen, nach Zeller (a. a. O. S. 410) die Totalität aller geistigen Thätigkeiten in ihrer vollendeten Entwickelung, die allein adäquate Verwirklichung der vernünftigen Menschennatur [31]).

Philosophisches Leben und wahre Tugend sind deshalb Begriffe, die sich decken, und e i n Weg führt sowohl zum Gipfel der Theorie (*τὸ τοῦ νοητοῦ τέλος* Rep. III, 532. B.) wie zur vollkommenen Tugend. Um dies deutlicher zu erkennen, müssen wir das platonische Philosophieren einer genaueren Betrachtung unterwerfen.

Es ist der menschlichen Seele, wie wir gesehn haben, ein Organ für alles Ideale eingepflanzt, die Vernunft oder der Nus, welcher selbst ein Idealisches dem Auge gleicht, das die Sonne schaut (Rep. VI, 508. B. — 509. B. VII, 518, B.) Da das Verwandte immer nach dem Verwandten strebt, ist allen Menschen eigentlich mit der Vernunft der Trieb zum Guten angeboren, alle streben nach dem Guten (Symp. 205. A, Rep. VI, 505. D.) [32]). Der Nus ist aber durch seinen Eintritt in den Körper verdunkelt, durch all die Sinneswahrnehmungen und sinnlichen Erregungen, die auf ihn einstürmen, verwirrt, durch die am Einzelnen haftenden Sinne getäuscht seiner selbst nicht bewusst, gleichsam ein mit Schlamm bedecktes Auge (Rep. VII. 533. D. Tim. 43) und in dem Grade als das Bewusstsein des wahrhaft Guten fehlt, nimmt auch die Neigung des Menschen eine falsche Richtung [33]). Es ist deshalb nöthig, dass dieser Sinn für das Ideale gereinigt und wieder empfänglich für dasselbe gemacht werde. Da aber

---

31) Rep. V. 475. B. *τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι οὐ τῆς μὲν τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης.*

32) Vgl. auch Tim. 86. D. E: *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς.*

33) Vgl. Zeller a. a. O. S. 545.

der Nus noch in der Sinnlichkeit befangen und den Eindrücken der Sinne unterworfen ist, wird er die Idee am ehesten da erkennen, wo sie sich ihm in der Sphäre der Sinnlichkeit und der sinnlichen Wahrnehmung ausgesetzt zeigt. Nun haben wir oben gesehn, wie die Idee des Guten auf die Erscheinungswelt bezogen sich als höchstes Mass darstellt und zwar auf sittlichem Gebiete als sittlich Gutes oder Gerechtigkeit, auf natürlichem, sinnlichen als Gleichmässigkeit, Ordnung, Schönheit; wie nun das Sichtbare den Sinnen zugänglicher ist als das Sittliche, so ist für den Menschen die Idee des Guten als Schönheit leichter zu erfassen als in Form der Gerechtigkeit (vgl. Phaedr. 250 B. — D.)[34].

Die Schönheit ist es also, welche zunächst im Menschen den idealen Zug erweckt und seine Liebe auf das wahrhaft Wesenhafte richtet, oder, wie es im Phädrus beschrieben wird, das Gefieder der Seele wachsen lässt d. i. die Kraft, das Ideale zu erringen, weckt und nährt; denn mit dem Erkennen des Idealen muss sich vermöge unserer innern Verwandtschaft mit demselben auch die Liebe zu ihm und das Verlangen danach unmittelbar verbinden.

Da nun die Idee dem Menschen zunächst in ihren sinnlichen und endlichen Erscheinungen entgegentritt, so ziehen zuerst auch ihre Erscheinungen seine Liebe auf sich, und zwar wird das die unterste Stufe der Liebe sein, wo sie sich auf die schöne Einzelgestalt richtet, je freier aber von der Erscheinung die Idee sich dem Menschen darstellt, eine desto höhere Stufe wird seine Liebe einnehmen, bis der schauenden Vernunft das Urschöne rein und unbefleckt, unverhüllt von menschlichem Fleische und irdischer Farbe und anderem sterblichen Tande in seiner ursprünglichen göttlichen Schönheit entgegentritt (Symp. 211. E.) Dann wird die Liebe zur höchsten Stufe erhoben, zur eigentlich wahren philosophi-

---

34) Hier heisst es u. a.: *ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων· ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται, δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν, καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά· νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.*

schen Liebe. Wenn daher Plato die Liebe durch verschiedene Stufen hindurchgehn lässt, über die Liebe zu einzelnen schönen Körpern die Liebe zur Körperschönheit überhaupt setzt, über diese wieder die Liebe zu schönen Seelen, die sich besonders auf das Sittliche (*τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν*) richtet; wenn er als höhere Stufe über diese wieder die Liebe annimmt, die auf die Schönheit gerichtet ist, welche die Wissenschaften aufweisen: so entsprechen diese verschiedenen Stufen genau den verschiedenen Erscheinungsformen der Idee, in der Sphäre des Sinnlichen, auf dem Gebiete des Sittlichen und in den kosmischen Verhältnissen, wo sie als Princip alles Gesetzmässigen, der Ordnung und der Harmonie des Weltalls kurz der Naturgesetze besonders durch die Wissenschaften erkannt wird [35]).

Die höchste Stufe indess ist diejenige, welche sich auf das *αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν (καλόν)* richtet, auf das Schöne, welches nicht dadurch schön ist, dass es an einem Andern Theil nimmt, sondern durch Theilnahme an welchem erst alles andere Schöne schön ist (Symp. 211. A—B.) Dieses ist der eigentliche Gegenstand der Liebe, nur um seinetwillen hatte sich jene auf die verschiedenen Erscheinungen desselben gerichtet [36]). Die Schönheit aber, welche als Vertreterin der ganzen Ideenwelt jenes seltsame Staunen im Menschen erweckt, erinnert ihn an die Ideen, die er einst geschaut, d. h. sie bringt ihm seinen idealen Inhalt zum Bewusstsein. Die Liebe also ist im Grunde genommen nichts

35) Nach den Worten Platos und dem Zusammenhange der Lehre vom Eros kann unter dieser Stufe der Liebe nicht die Liebe zu den Wissenschaften gemeint sein, sondern vielmehr zu dem Schönen, welches die Wissenschaften aufweisen. Vgl. Symp. 210. C. *ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος καὶ βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν . . . . ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ.* Diese von den Wissenschaften erkannte Schönheit ist nichts anderes als *τὸ καλὸν ἐν γῇ ἢ ἐν τῷ οὐρανῷ* (Symp. 211. B.). Da nämlich Plato unter den Wissenschaften hauptsächlich Geometrie, Arithmetik, Stereometrie, Astronomie und Harmonik versteht, so besteht in den regelmässigen Bewegungen, Körpern, Figuren, in allen durch die Naturgesetze bestimmten Verhältnissen die Schönheit der Wissenschaften.

36) Symp. 210 E. *οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν.*

anderes als das Verlangen des Ideealen in uns nach seiner Entfaltung und nach einem ihm entsprechenden Dasein[37]), Plato nennt sie deshalb ein Verlangen nach Unsterblichkeit, und wie diesem Verlangen nur auf unadäquate Weise entsprochen wird durch Kinderzeugen oder durch Erwerbung von Nachruhm (Symp. 207 D — 208 E.), während die eigentlich adäquate Weise darin besteht, dass der Mensch nur der Idee lebt, so sind auch jene niedrigen Formen der Liebe nur Vorstufen, welche in dieser eigentlich wahren Liebe sich vollenden müssen. Dass aber jede der angegebenen Stufen vom wahren Liebhaber der Reihe nach durchzumachen sei, ist jedenfalls nicht die Meinung Platos, er will vielmehr nur den niedern oder höhern Grad der Liebe dadurch anschaulich machen, dass er den Erotiker von einem zum andern emporsteigen lässt, bis er die Vollendung erreicht hat, ganz ähnlich wie im achten Buche der Republik der höhere oder geringere Werth der verschiedenen Verfassungen so dargestellt wird, dass der vollkommene Staat durch Ausartung von einer zur andern bis zur schlimmsten hinabsteigt.

Weil die Schönheit nur als sichtbarste Darstellung der Idee überhaupt die Liebe erweckt, ist diese nicht auf auf das Gebiet des Schönen beschränkt, sondern erstreckt sich auf das ganze ideale Gebiet, sie ist überhaupt das ideale Streben (vgl. Zeller a. a. O. S. 387) und darum kann als Gegenstand dieses Strebens für das Schöne auch ohne weiteres das Gute gesetzt und die Liebe als Streben nach dem Guten definiert werden (Symp. 284. E. 206. A.)

Was die Art und Weise der Liebe betrifft, so müssen wir auf die beiden ihr zugeschriebenen Momente achten, welche durch die beiden Worte *κυεῖν* und *τίκτειν* angedeutet sind. Wie nämlich die einmal im Menschen wiedererwachte ideale Kraft denselben zu einem immer tieferen Erfassen der Idee führt, so verbindet sich mit ihr auch der Trieb, das in sich Aufgenommene und zum Bewusstsein gebrachte selbst darzu-

37) Phaedr. 249 D. *ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος πτερῶται . . . ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος.*

stellen und auch in Andern fortzupflanzen, so dass in dieser Beziehung die Liebe als Zeugungstrieb bezeichnet wird. *Κυεῖν* ist demnach nichts anders als das in sich Aufnehmen der Idee oder vielmehr das sich Bewusstwerden seines idealen Gehaltes und gerade deshalb wird mit *κυεῖν* ganz synonym *θεωρεῖν* gebraucht (Symp. 210. D.). Wenn nun *τίκτειν* besonders als *τίκτειν ἀρετήν* bestimmt wird, so sehen wir hier in der Liebe das eigentliche Band von Theorie und Praxis, welche selbst weder das eine noch das andere, die gemeinschaftliche Quelle beider ist, der innere unmittelbare Trieb für beides, beruhend auf der idealen Anlage des Menschen und ihn zum Idealen hinziehend sowohl im Denken als im Handeln, ihn drängend die Idee immer mehr zu ergreifen und sie darzustellen sowohl in sich als in Andern, also dass der Geburtsschmerz nicht eher aufhört, bis der Mensch dem wahren Sein sich genähert, sich mit ihm vermählt und Vernunft und Wahrheit erzeugt hat, das Wahre erkennt und wahrhaft lebt[38]).

Mit Recht bestimmt Zeller also die Liebe als das Streben nach Einbildung der Idee in die Endlichkeit durch speculatives Wissen und philosophisches Leben (a. a. O. S. 387).

Dies Streben wird somit Grundlage der Philosophie als unmittelbarer Trieb zu derselben, der Philosophie aber in der weiteren Bedeutung, wie wir sie oben dargelegt haben; unter dem Eros aber nur den Erkenntnisstrieb zu verstehen, muss als eine unberechtigte Beschränkung des Begriffs angesehen werden[39]).

---

38) Rep. VI, 490 B. *πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη.*

39) Indem Plato die philosophische Liebe mit der geschlechtlichen zu einer Einheit verband dergestalt, dass er beide auf denselben mehr oder weniger ideal gehaltenen Trieb zurückführte, lag ihm das Interesse nahe, die einzelnen Momente der ersteren in möglichster Conformität mit denen der andern darzustellen, wie dies schon aus den Worten *κυεῖν, τίκτειν* und andern, und aus der ganzen Darstellung des Eros erhellt. Aus diesem Bestreben, eine grössere Gleichartigkeit beider zu gewinnen, muss darum auch Manches in der Beschreibung des wahren Eros erklärt werden, was der Natur der Sache nicht zu entsprechen scheint; z. B. im Phaedrus, wo der Träger der Schönheit, welcher durch seine Körper- oder Seelenschönheit im dem Erotiker erst das ideale Streben

Nur wer diesem Triebe genügt, führt ein seiner hohen Würde entsprechendes Leben, d. h. nur der philosophisch Lebende ist wahrhaft tugendhaft; und so werden wir das vollkommene Leben ja jede einzelne Tugend wieder durch die Einheit von Theorie und Praxis bedingt finden, welche uns im ganzen Systeme Platos entgegentritt und welche für die Bedeutung der Philosophie für das Leben so entscheidend wird.

Kann nach dem Obengesagten der richtige Zustand des Menschen nur in dem Bestimmtsein durch die Idee bestehn, so ist also seine Tugend, sich durch die Idee bestimmen zu

---

erweckt hat, zugleich als Object des Zeugungstriebes, als Empfänger der bildenden Mittheilung jenes Erotikers gesetzt wird. Dies passt wohl auf die gewöhnliche, nicht aber auf die philosophische Liebe. In Bezug auf diese würde es entsprechender sein, wenn der Jüngling durch die ihm entgegentretende innere Schönheit und Hoheit des Erotikers oder Philosophen auch zum idealen Streben erweckt, dann, zum wahren Erotiker herangereift, wieder in andern empfänglichen Jünglingen dasselbe Streben erzeugte. Und diese Darstellungsweise zeigt sich denn auch Symp. 209. B: *τούτων (φρονήσεως καὶ ἀρετῆς) αὖ ὅταν τις ἐκ νέου ἐγκύμων ᾖ, τὴν ψυχὴν θεῖος ὢν καὶ ἡκούσης τῆς ἡλικίας τίκτειν καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῇ* ff. C: *ἁπτόμενος γὰρ, οἶμαι, τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάλαι ἐκύει, τίκτει καὶ γεννᾷ.* Auch Rep. III. 401 D. — 403 C, wo Plato auf den Eros zurückkommt, heisst es, dass derjenige, dessen Sinn für das Schöne und Gute schon erwacht ist und der, schon ein ächter Musiker, die Gestalten der Mässigung und der Tapferkeit, des Freisinns und der Hochherzigkeit und Alles was mit diesen verschwistert ist, überall, wo es vorkommt, erkennt, den Menschen lieben muss, welcher in der Seele schöne Sitten und in seinem Körper dem Entsprechendes hat. Wir müssen demnach annehmen, dass im Phaedrus die Schönheit, deren Anblick erst den idealen Trieb im Menschen erweckt hat, nur in mythischer Weise auf dieselbe Person übertragen wird, welche wegen ihrer eigenthümlichen Schönheit vom Philosophen geliebt und Gegenstand des philosophischen Zeugungstriebes wird. Aus dem Bestreben, die philosophische Liebe mit der geschlechtlichen möglichst zu conformieren, entsprangen noch andere Unklarheiten, z. B. die verschiedenen Definitionen der Liebe, das unbestimmte *τίκτειν ἐν καλῷ* u. a.

lassen und letzteres ist allerdings der Grundinhalt der vier sogenannten Cardinaltugenden, wie wir jetzt sehen werden.

Soll die Idee im menschlichen Leben zur Darstellung kommen, so ist vor Allem nöthig, dass sie dem Menschen bewusst werde, dass der Mensch durch die Kenntniss derselben über die Nichtigkeit der Sinnenwelt belehrt und so der Möglichkeit enthoben werde, sich dieser hinzugeben, dass er vielmehr in der Idee des Guten das Richtmass alles Seienden und somit auch das Urbild seines Lebens erkenne, welches er durch sein Leben zur Darstellung bringen müsse. Und dies ist das Wesen der ersten Tugend, der *σοφία*, welche natürlich dem oberen Theile der Seele zukommt, durch diesen müssen also auch die übrigen Seelentheile geleitet werden und ihre Tugend besteht eben darin, der Leitung der Vernunft zu folgen und zwar dergestalt, dass der zornartige Theil den vernünftigen unterstützt in der Aufsicht und Zügelung des begehrenden[40]. So wird die Tapferkeit als die Tugend beschrieben, welche die Weisungen der Vernunft über das zu Vermeidende und das nicht zu Vermeidende bewahrt und ihre Befehle ausführt, sie wird dem zornartigen Theile zugeschrieben, während die *σωφροσύνη* die Zustimmung aller Theile ist, dass die Vernunft regieren müsse (Rep. IV, 442 B—D.).

Plato ist also nicht in der negativen Moral befangen, dass der Mensch sich lediglich zu reinigen habe von den Trieben der niederen Seelentheile, er meint vielmehr, dass dieselben vernünftig zu regeln sind; nur weil dies seine Ansicht ist, kann er das richtige Verhalten dieser Seelentheile mit zur Tugend rechnen, wäre seine Meinung gewesen, dass dieselben nur zu unterdrücken seien, so hätte er ihnen jede Tugend absprechen müssen. Wir sehen aber dass er ihnen auch eine relativ wahre Befriedigung zuschreibt, die sie allerdings nur

40) Rep. IV, 441. E. *τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ ξυμμάχῳ τούτου.* Dann 442 A: *καὶ τούτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθως τὰ αὑτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστατήσετον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ* ff.

unter Leitung der Vernunft erlangen können.[41]) Das negative Verhalten bezieht sich nur auf die schlechten Begierden und Leidenschaften, welche vom Körper ausgehend die geistige Thätigkeit stören und von der wahren Tugend abziehen, weil sie der Vernunft nicht unterworfen sind. Gegen diese ist zur Herstellung der wahren Tugend allerdings steter Kampf nöthig. Im achten Buche der Rep. 558 D. — 559 D. und IX, 571 B. unterscheidet Plato deshalb die nothwendigen und die nicht nothwendigen Begierden, die ersteren sind diejenigen, welche sich nicht abwenden lassen, bei deren Nichtbefriedigung man unmöglich leben kann, deren Befriedigung aber die Kräfte des Menschen stärkt. Von denen aber dies nicht ausgesagt werden kann, alle lüsternen Begierden in Bezug auf Speise, Liebe u. dgl., die dem Körper schädlich sind und die Seele verhindern an geistiger Thätigkeit und besonnener Selbstbeherrschung, das sind die nicht nothwendigen, welche durch gehörige Zucht und Belehrung von Jugend an zu vertreiben sind, sie sind aber in Jedem vorhanden (Rep. IX 572 B.). Nur die letzteren also hindern an einem wahrhaft tugendhaften Leben, und wenn im Phaedo (66. B.) die Trennung der Seele vom Leibe gepriesen wird, so geschieht es nur in Hinsicht auf die vom Leibe ausgehenden **b ö s e n** Triebe.

In der Republic aber heisst es (IX. 572 A.), dass die vernünftige Befriedigung der niedern Seelentheile es ermögliche, dass der edelste Seelentheil ganz für sich selbst, frei und allein betrachten und erkennen könne, was er noch nicht wisse und dass er so erst die reine Wahrheit erreiche.

Wie nun Sokrates (in Platos Republik) als er nach der Schilderung jener drei Tugenden die Gerechtigkeit schildern will, behauptet, durch das Bishergesagte ihre Natur schon bestimmt zu haben, sie gleichsam schon in Händen zu halten (Rep. IV. 432 C.), so müssen wir auch in dem Vorhandensein dieser drei Tugenden die Gerechtigkeit der Seele erkennen.

---

41) Rep. IX, 586 E. *τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἑπομένης απασης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἑκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἴς τε τἄλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δύνατον τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι.*

Denn wenn er sagt, dass die Gerechtigkeit der Zustand sei, in welchem Jeder das Seine thue, wenn ferner wir wissen, dass dem Vernünftigen es zukommt zu herrschen, dem Unvernünftigen, zu gehorchen, so muss das Vorhandensein dieser Bestimmungen die Gerechtigkeit constituieren. Dieser Zustand ist der dem Wesen der Seele entsprechende, da das Bessere über das Schlechtere das Göttliche über das Thierische herrscht, und da die Seele nach der Stellung, die sie im Weltganzen einnimmt, dann das Ihrige thut, wenn sie sich nach der Idee bestimmt, kann sie nur dann gerecht sein, wenn ihre Theile sich so zu einander verhalten, dass alle geleitet werden von der Weisheit welche die Ideen ergreift.[42]) Die Gerechtigkeit ist also die die übrigen umfassende Tugend (περιεκτική)[43]) und auf diese Weise hat Plato den Satz des Sokrates, dass die Tugend eine sei, aufrecht erhalten, wenn er auch eine Gliederung derselben vorgenommen hat; denn in der That sind Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit nur inhärierende Momente der Gerechtigkeit, doch so, dass die Weisheit die grundlegende, tonangebende aller übrigen ist, die das ganze Verhältniss bestimmt und ebenso die Grundtugend genannt werden kann, wie die Gerechtigkeit, welche der Inbegriff aller Tugend ist[44]).

---

42) Vgl. Rep. IV, 441 E (S. 31 A. 40).

43) Vgl. die Stelle, die Stallbaum in den Prolegg. zu Platos Republic S. 37 anführt aus Hierocles Aur. Carm. p. 66 *τελειοτάτην πασῶν ἀρετῶν καὶ περιεκτικὴν τῶν ἄλλων ὡς οἰκείων μερῶν.*

44) Vgl. jenen Satz des Aristoteles, welchen Stallbaum ebendaselbst anführt, Ethic. Nicom. V. cap. 1 §. 15. *καὶ παροιμιαζόμενοί φαμεν· ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἐστιν.* Ders. S. 35: Est enim justitia eatenus quidem virtus tamquam principalis, quatenus plenum tam animi virium, quam reipublicae partium concentum efficit atque summam et homini et reipublicae affert perfectionem; neque tamen ipsius virtutis parens ac magistra habenda est, quae est potius ratio ac sapientia. Der Ansicht Susemihls II, S. 158 dass die Gerechtigkeit im Unterschiede von den andern die ausschliesslich praktische Tugend sei, während jene Inhalt des theoretischen Bewusstseins seien, kann ich nicht folgen. Denn wenn es heisst, die Gerechtigkeit bestehe darin, dass Jeder das Seine thue, scheint nicht sowohl auf dem Thun der Nachdruck zu liegen, als auf dem das Seine Thun, der Gegen-

Die Gerechtigkeit können wir also mit Stallbaum S. 18 definieren als den nach der Idee des Guten gestimmten Einklang aller sittlichen Kräfte „moralium virium concentum ad boni ideam temperatum“. Durch die Gerechtigkeit ist die Seele ihrer selbst Herr, da das Höhere in ihr Herr des Niederen ist, durch die Gerechtigkeit befindet sie sich in der rechten Ordnung, da alle ihre Theile und Kräfte in vollkommenem Einklange und absoluter Harmonie verbunden sind (Rep. IV. 443 D.—E.) und wie die Gesundheit des Körpers darin besteht, dass die Bestandtheile desselben naturgemäss eingerichtet sind, so besteht in der Gerechtigkeit, welche die Bstandtheile der Seele naturgemäss einrichtet, die Gesund-

---

satz davon ist die Vielthuerei, *ἀλλότρια πράττειν* und *πολυπραγμονεῖν* (Rep. IV, 443. D). Allerdings ist es schwer, die einzelnen Tugenden streng zu scheiden, da, wie Susemihl richtig sagt, jede die andere zu ihrem eigenen Bestehen schon voraussetzt. Der Weise, der die Wissenschaft in sich hat von dem, was jedem Einzelnen und dem Ganzen zuträglich ist, bewahrt seine Ansicht darüber auch in Lust und Schmerz, Weisheit fasst also auch die Tapferkeit in sich. Wiederum derjenige der die richtige Ansicht des Gesetzgebers bewahrt, befindet sich damit von selbst in Uebereinstimmung darüber, dass die Vernunft zu regieren hat, die richtige Tapferkeit schliesst also auch die Besonnenheit in sich. (Der Politicus fasst dies Verhältniss ganz anders.) Die höhere Tugend schliesst so die niedere in sich und die einzelnen Tugenden sind eigentlich alle auf dasselbe gerichtet und nur durch den höheren oder niederen Standpunkt ihrer Träger von einander verschieden, jede ist ein der jedesmaligen Befähigung entsprechendes Erfassen des Wahren (ähnlich Zeller a. a. O. S. 566 ff) und die Gerechtigkeit ist der Zustand des ganzen Menschen, in welchem jeder Theil nach seinem Vermögen das Wahre erfasst und vom Wahren geleitet wird, wo alle Theile harmonisch geeint einen Menschen repräsentieren, welcher gleichsam unus e multis factus esse videatur utpote in sentiendo agendoque semper secum ipso consentiens (Stallb. a. a. O. S. 24) vgl. Rep. IV, 443 C. D *τοιοῦτο μέντο ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη . . . . (ἄνθρωπον) μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ (γένος) μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη.*

heit, Schönheit und gute Beschaffenheit der Seele (Rep. IV, 444 C.—E.).

Dies ist das höchste Gut, welches im Timaeus (42 B) der höchste Gott den Menschen hinstellt indem er spricht: wer die körperlichen Triebe und Leidenschaften überwindet, der werde gerecht leben und zurückgekehrt zu seinem Sterne ein seliges Leben führen[45]). Dies ist das Ziel des philosophischen Strebens, wie es Plato schon im Mythus des Phädrus zeichnet, wenn er den Kampf des vernünftigen Wagenlenkers und des begehrlichen Rosses schildert und demjenigen ein vollkommenes Leben im Jenseits zuschreibt, in welchem der Wagenlenker die Oberhand behalten hat; dasselbe stellt auch das im neunten Buche der Republic gegebene Bild der Seele dar, wo Plato die Theile der Seele vergleicht mit einem Menschen, einem Löwen und einem vielköpfigen Ungeheuer und die Gerechtigkeit der Seele darin findet, dass der innere Mensch (*ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος*) die Löwennatur sich zum Verbündeten macht und jenes Ungeheuer zähmt, die guten Triebe desselben nährt, die wilden unterdrückt, und so für alle Theile der Seele am besten sorgt. Denn auf diese Weise wird das Thierische unserer Natur dem Menschlichen oder vielmehr Göttlichen unterworfen[46]), während die Ungerechtigkeit den edleren Theil der Seele in die Sclaverei des unedelsten versetzt[47]).

Darum sagt Plato, dass die Seele den besten Zustand, die höchste Vollendung und Glückseligkeit erreicht, wenn sie Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit mit Weisheit besitzt (*σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη* Rep. IX, 591 B) und weil sie dann ihren göttlichen Theil mit göttlichem und wesenhaften Sein anfüllt, erlangt sie Unsterblichkeit, soweit die menschliche Natur derselben fähig ist und wird vorzüglich glücklich sein (*διαφερόντως εὐδαίμων* Tim. 90 C). Darum trägt die Gerechtigkeit ihren Lohn in sich

45) *ὧν* (sc. *παθημάτων*) *εἰ μὲν κρατήσειαν, ἐν δίκῃ βιώσοιντο .... βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι.*

46) Rep. 589 D. *ὑπὸ τῷ ἀνθρώπῳ, μᾶλλον δὲ ἴσως ὑπὸ τῷ θείῳ τὰ θηριώδη ποιῶν.*

47) Ebendas. *καταδουλοῦται τὸ βέλτιστον ἑαυτοῦ τῷ μοχθηροτάτῳ* und E: *τὸ ἑαυτοῦ θειότατον ὑπὸ τῷ ἀθειοτάτῳ τε καὶ μιαρωτάτῳ δουλοῦται.*

selbst und ist ihrer selbst wegen zu erstreben, wie Plato im ganzen neunten Buche der Republic nachweist, und wer Verstand hat, wird hierauf im Leben alle seine Kräfte richten (*ὁ νοῦν ἔχων πάντα τὰ αὑτοῦ εἰς τοῦτο ξυντείνας βιώσεται* Rep IX, 591 C). Denn wie alles Massvolle und Symmetrische eine Erscheinung des Göttlichen und des Inbegriffs desselben der Idee des Guten ist, so wird durch dies innere Ebenmass der Seele, durch diesen Einklang ihrer Theile, als welchen wir die Gerechtigkeit erkannt haben, die Idee des Guten wirklich im menschlichen Leben zur Erscheinung gebracht[48]) und das höchste Gut erreicht[49]).

---

48) Vergl. auch Tim. 87 C. *πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον, καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον ξύμμετρον θετέον.*

49) Dieser innere Einklang ist auch im Philebus 66 A. B gemeint, wo in der Gütertafel als *πρῶτον κτῆμα* des Menschen genannt wird das *περί μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα, ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν*, und als *δεύτερον* aufgeführt wird: *περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν.* Denn offenbar müssen wir die dort aufgezählten sechs Glieder nach dem Zusammenhange paarweise zusammenfassen. Plato hat die richtige Mischung von Einsicht und Lust als höchstes Gut hingestellt, in der Aufzählung der Güter muss er also diese als erstes, die beiden darin enthaltenen Bestandtheile je nach ihrem Vorzuge als zweites und drittes aufführen. So finden wir die Einsicht im dritten und vierten, die Lust im fünften und sechsten Gliede vertreten; die Unterscheidung aber der einzelnen Glieder dieser Paare lässt sich nur künstlich durchführen; die Wissenschaften und richtigen Meinungen z. B., welche im vierten Gliede angeführt werden, hängen doch mit der Vernunft und Weisheit, die im dritten genannt ist, aufs Engste zusammen, sie gehen hervor aus der Weisheit und erhöhen dieselbe wieder. Deshalb wie bei der Lust Plato selbst die Scheidung zweier Theile (im fünften und sechsten Gliede) nicht ausgeführt hat, dürfen wir sie auch in den zwei ersten Gliedern nicht streng durchführen wollen, wenn wir nicht Plato selbst widersprechen wollen, welcher kurz zuvor mit dem Ausdrucke *μέτρου καὶ συμμέτρου φύσις* die Idee des Guten bezeichnet, *μετριότης* und *συμμετρία* ohne allen Unterschied anwendet, welcher Phileb. 64. E sagt: *μετριότης γὰρ καὶ ξυμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ξυμβαίνει γίγνεσθαι.* Wie diese Substantiva zur Bezeichnung des Wesens des Guten ohne jede ersichtliche Unterscheidung gebraucht werden, so dürfen auch hier die entsprechenden Adjectiva nicht künstlich getrennt werden um eine

Fragen wir nun, wie sich in diesem Ziele des menschlichen Lebens die theoretische und die praktische Thätigkeit des Menschen zu einander verhalten und welchem von beiden in diesem Zustande der höchsten menschlichen Vollendung die höhere Bedeutung zukommt, so finden wir beide wieder in untrennbarer Einheit mit einander verbunden. Allerdings nimmt die Vernunftthätigkeit die höchste Stelle ein aber doch nicht blos als erkennende, sondern ebenso sehr auch als bestimmende, leitende, und eine solche ist doch jedenfals im höchsten Grade praktische Thätigkeit[50]).

Das rechte Handeln ist eben unzertrennlich mit dem Erkennen des Wahren verbunden durch die angeborene Liebe zum Idealen, denn diese treibt den Menschen in seinem Innern, auf gleiche Weise durch theoretisches Er-

---

Unterscheidung des ersten und zweiten Gliedes zu gewinnen: Und so haben wir in den zwei ersten Gliedern die wahre Harmonie des ganzen menschlichen Lebens zu erkennen, in den zwei folgenden die Einsicht als leitendes Moment in dieser Harmonie, an letzter Stelle die reine Lust, welche dies innere Wohlbefinden der Seele von selbst begleitet, welche bei der Einsicht heimisch und im Gefolge der Tugend ist, wie schon vorher gesagt ist, dass der Mensch, der das Ewige ergreift, wahre Befriedigung empfindet (vgl. Rep. IX, 586. C — 588 A).

50) Dass die Vernunft nur theoretisches Bewusstsein und nicht praktisch sei (Susem. II, S. 160) scheint mir, von der menschlichen Vernunft, wie von der göttlichen ausgesagt, unbegründet. Wäre die Idee, oder die göttliche Vernunft nicht praktisch, dann bedürfte sie allerdings zur Erschaffung und Leitung der Welt noch eines Demiurgos, den doch Susemihl leugnet; dass die menschliche Vernunft auch praktisch ist und Willen hat, zeigen die Bilder, welche von der Seele im Phädrus und Rep. IX gegeben werden, wo der Wagenlenker selbst thätig den Kampf führt mit dem bösartigen Rosse, der ἐντὸς ἄνθρωπος mit dem vielköpfigen Ungeheuer und von dem edeln Rosse resp. dem Löwen nur unterstützt wird im Kampfe. Der muthartige Theil erscheint immer nur als Gehülfe der Vernunft, wie der Hund des Hirten (Rep. IV, 440 D. vgl. 441. E), den dieser besänftigt, schilt u. dgl. Aus alledem geht hervor, dass das Praktische nicht blos den niedern Seelentheilen zukomme, sondern besonders auch der Vernunft. Von Plato wird überdies ein solcher Unterschied nirgends erwähnt, selbst da nicht, wo es ihm darauf ankam, den Unterschied der Vernunft von den andern Seelentheilen darzuthun (Rep. IV, 436 A — 441 C).

kennen als durch praktisches Handeln das Ideale zu erreichen, sodass ein Erkennen desselben, ohne dass man es auch im Leben mit allen Kräften nachzuahmen und darzustellen suchte, undenkbar ist.

Wie es deshalb im Symposion am Schluss der Schilderung des Eros (212 A.) hervorgehoben wird, dass wer jene göttliche Schönheit gesehen, kein schlechtes Leben führen und keine Schattenbilder der Tugend, sondern wahre Tugend hervorbringen und nähren werde und dadurch der Gottheit Freund und unsterblich sein werde, so heisst es auch Rep. VI, 500 C. in Hinblick auf die theoretische Beschäftigung mit der idealen Welt, dass es unmöglich sei, damit gern umzugehen ohne es nachzuahmen, und dass vielmehr der, welcher seinen Blick auf eine Welt richtet, worin eine ewige Ordnung und Unwandelbarkeit herrscht, worin die Wesen weder Unrecht thun noch von einander leiden, wo Alles vernunftgemäss sich bewegt, auch diese Welt nachahmt, um so viel als möglich in seinem Leben ein Abbild derselben darzustellen, denn wer mit Göttlichem und Geordnetem umgeht, der wird selbst geordnet und göttlich, soweit es einem Menschen möglich ist[51]), und wird genöthigt, dass er das, was er dort anschaut, auch auf das sittliche Leben des Menschen, sowohl auf das private als auf das öffentliche überträgt, und nicht allein sich, sondern auch andere danach bildet. Ebenso ist im Phaedon 114. E. das *περὶ τὸ μανθάνειν σπουδάζειν* und das *τὴν ψυχὴν κοσμεῖν σωφροσύνῃ τε καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνδρείᾳ καὶ ἐλευθερίᾳ καὶ ἀληθείᾳ* ein einheitlicher Begriff, denn von den *ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες*, den ächten Philosophen heisst es, dass sie der Ansicht sind, man dürfe nicht seiner philosophischen Erkenntniss zuwiderhandeln (*οὐ δεῖν ἐναντία τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν* 82. D. vgl. 84 A. B. S. 27 A. 30) und so werden *φιλοσοφῆσαι* und *παντελῶς καθαρὸν ἀπιέναι* (82 B.) als Synonyma gebraucht. Wenn daher von dem jenseitigen Leben die Rede ist, so richtet sich dessen Vollkommenheit nie allein nach der erlangten theoretischen Erkenntniss, son-

---

51) Rep. VI, 500 D: *θείῳ καὶ κοσμίῳ ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται.*

dern auch stets nach der praktischen Bethätigung derselben, nach dem Gesammtresultate des Menschenlebens; so im Phädrus, wo die einstige Vollendung von dem hier wohlbestandenen Kampfe und dem ideeentsprechenden Leben abhängig gemacht wird, so im Phädon, wo es heisst, dass diejenigen, welche durch die Philosophie hinreichend gereinigt worden sind (*φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι*) ohne Leiber leben und in die schönsten Wohnungen gelangen werden, so in der Republic, wo es mehr als einmal hervorgehoben wird, dass die Gerechten ein seliges Leben führen werden; wo ferner dargestellt wird, wie die Seelen das neue Lebensloos wählen nicht nach ihrer Erkenntniss, sondern nach der Gewohnheit ihres früheren Lebens (X, 620 A.) ebenso wie die jenseitigen Strafen nie allein von der Unwissenheit, sondern besonders auch von der Lasterhaftigkeit der Betreffenden abhängig gemacht werden. Darum lässt Plato den Sokrates am Schluss der Republik das Resultat der ganzen Untersuchung in die Ermahnung zusammenfassen: Deshalb wollen wir immer den Weg nach oben im Auge haben und auf allen unsern Wegen mit Vernunft Gerechtigkeit üben.

Wie aber so die wahre Erkenntniss nicht ohne die wahre Sittlichkeit sein kann, so ist umgekehrt wahre Sittlichkeit ohne Erkenntniss unmöglich. Kann doch nur die Einsicht in das Ideale den Menschen zur Nachahmung desselben bewegen und in ihm die Liebe zur Tugend erwecken, welche allein dieselbe über alles Schwanken erhebt (Phaedo 82. A.) Die gewöhnliche Tugend aber ist, weil ohne Einsicht in ihre Gründe, nur ein schwankender Besitz, sie wird nicht um ihrer selbst willen geübt, sondern wegen äusserlicher oft schlechter Gründe (Phaedo 68 B.—69 A) oder sie ist Sache der Gewohnheit, deshalb ist sie dem Zufall preisgegeben und absolut werthlos, sie ist nur ein Schatten der Tugend durchaus sklavischer Art ohne etwas Gesundes und Wahres [52]). Ohne Wissen, nur auf Meinung beruhend gleicht ein solcher Zustand dem Träumen (Rep. VII, 534 C.) und der Blindheit

52) Phaedo 69. B. *σκιογραφία τις ᾗ τοιαύτη ἀρετὴ καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχῃ.*

(Rep. VI, 484. C. — 506 C.) und die Vollkommenheit ist ihm auch im jenseitigen Leben vorenthalten, dort stellt sich vielmehr die Zufälligkeit solcher Tugend vor Augen, Plato lässt nämlich derartige Leute bei der Wahl des neuen Lebens fehl greifen (Rep. X. 619. B — C) oder in Bienen und Ameisen übergehn (Phaedo 82. B.) oder in einen Todesschlaf versinken (Rep. VII, 534. C.). Dass wahre Tugend nur durch Erkenntniss möglich sei, betont Plato an unzähligen Stellen (Phaedo 69. B. Rep. IV, 443. E; 444. E.)[53]. Die Weisheit ist allein die rechte Münze, gegen welche man Alles eintauschen muss: Tapferkeit, Mässigkeit und Gerechtigkeit (Phaedo 69. A.). Das Wesen des Guten muss ein Jeder erkannt haben, der verständig handeln will im eignen und im öffentlichen Leben, (Rep. VII, 517. C.). Die Theorie giebt ja dem Menschen das hohe Urbild, nach welchem er das Leben gestalten muss[54], indem er es immer wie ein Maler vor Augen hat, und auf das Leben überträgt (Rep. VI, 484. C.). Die Kenntniss des Guten lässt ihm das Uebrige alles als nichtig erscheinen, was sonst im Stande wäre seine Tugend zu untergraben, sobald er es für etwas Wünschenswerthes halten würde (Rep. VI, 485 E. — 486 B; VII, 540 D; IX, 581 E; Phaedo 82 C.) sie befreit so den Menschen von den Fesseln des Körpers und richtet ihn ganz auf das Ideale[55]. Denn die Seele des wahren Philosophen enthält sich der Genüsse und Begierden, der Schmerzen und Aengste, die vom Körper ausgehn (Phaedo 83 B.)[56] sie verachtet dieselben und muss fürchten, dass, falls sie mit dem Körper zu enge verknüpft ist, sie aus der Gemeinschaft mit dem göttlichen und reinen Sein fallen möchte.

Das Philosophieren umfasst also das höchste Erkennen

53) Ebendas. *καὶ ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ ᾖ μετὰ φρονήσεως.*

54) Rep. VII, 540 A. *ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κατακοσμεῖν.* Vgl. auch 519. C: *τοὺς μὲν ὅτι σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν, ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ.*

55) Vgl. Zeller a. a. O. S. 406—407.

56) *ἡ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχὴ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καὶ φόβων.*

und das beste Handeln, nur der Philosoph ist weise, nur er ist gerecht. Die wahrhafte Sittlichkeit ist nur durch die Philosophie zu erlangen, oder vielmehr ist mit der Philosophie gegeben, sie besteht im philosophischen Leben.

Wenn so die Philosophie als höchste Lebensvollendung sowohl im wahren theoretischen als praktischen Verhalten besteht, so müssen auch in der Methode, durch welche der Mensch zu diesem Ziele geführt werden soll, beide Momente ihre Stelle haben. Denn der Mensch soll lernen, sich zur Idee zu erheben, und sie in ihrer ganzen Reinheit zu schauen, er muss aber auch lernen, das Leben ganz nach ihr zu bestimmen. Muss die Theorie ihn hinführen zum Bewusstwerden des Idealen, so muss die Praxis durch Beseitigung der Hindernisse ihn in den Stand setzen, die Idee sowohl im eigenen als im Gemeindeleben zum Ausdruck zu bringen, ja während die Theorie der Praxis erst das zu verwirklichende Ideal vorhält, so muss wieder erst die Praxis das für die theoretische Thätigkeit taugliche Organ schaffen[57]). So bedingen sich beide gegenseitig und weil diese Bedingungen für eine wahrhaft philosophische Lebensweise im gewöhnlichen Leben so selten zusammentreffen, ist es die natürliche Folge, dass aus den gewöhnlichen Verhältnissen so wenige Philosophen hervorgehn, ja es ist als ein Wunder und als eine göttliche Fügung zu betrachten, wenn bei der allgemeinen Verderbniss

---

57) Da der Seelentheil am stärksten wird, welcher am meisten geübt wird (Tim. 89. E.) so hat eine richtige Praxis dafür zu sorgen, dass nicht die niederen Triebe des höheren Herr werden, sie sind vielmehr für die Herrschaft der Vernunft empfänglich zu machen, die theoretische Thätigkeit hinwiederum stärkt einestheils die Vernunft, anderntheils giebt sie ihr das Urbild alles Guten; beide Momente, welche somit Bestandtheile jeder wahren Erziehung sein müssen, das theoretische und das praktische setzt Plato deutlich nebeneinander Rep. IX, 591 C, wo er, nachdem er dargelegt, dass Gerechtigkeit allein den Menschen glücklich mache, auffordert, mit allen Kräften nach ihr zu streben, indem man einestheils diejenigen Wissenschaften ehrt, welche die Seele zu einer rechten Verfassung heranbilden, anderntheils bei der Pflege des Körpers nicht das thierische und unvernünftige Gefühl der Lust zur Geltung kommen lässt.

mal wirklich Jemand es zu dieser Vollendung gebracht hat; denn die Einen, welche mit wahrer Befähigung für die Philosophie begabt sind, werden durch die Schlechtigkeit des sie umgebenden Lebens von der Philosophie abgeführt, indem sie wegen ihrer hohen Anlagen geschmeichelt hochmüthig werden, oder durch ihre Glücksgüter in Genusssucht verfallen[58]. Andere hinwieder drängen sich zur verlassenen Philosophie ohne Fähigkeit für höhere Erkenntniss und erreichen das Höchste nicht, diese wegen Mangels in theoretischer Beziehung, jene wegen Verfehlens in praktischer Beziehung (Rep. VI, 490 E — 496 A). Aber der wahrhafte Philosoph, sagt Plato (Rep. VI, 490 A B), welcher von Natur nach dem reinen Sein strebt, muss sich nicht blenden, noch in seiner Liebe kalt machen lassen, bis er das ursprüngliche reine Wesen von jedem Dinge erfasst hat und zwar mit demjenigen Seelenvermögen, welches mit dem reinen Sein verwandt ist, und hat er mit diesem Seelenvermögen dem wahren Sein sich einmal genähert und mit ihm sich vermählt, so erzeugt er Einsicht und Wahrheit und wird dann im Besitz der Erkenntniss erst wahrhaft zu leben anfangen, in diesem wahren Leben immer mehr zunehmen und so endlich von seinem Geburtsschmerze (idealen Drange) Ruhe bekommen, eher aber nicht.

Dass zu solchen Männern die Jugend heranwächst, dazu bedarf es einer von wahrhaft Einsichtigen geleiteten Erziehung; eine solche kann aber nur stattfinden und alle schädlichen Einflüsse des umgebenden Lebens können nur abgewehrt werden bei einer ganz andern Gestaltung des Staatswesens, denn der gewöhnliche Staat ist es gerade, der die meisten Verführungen und Hindernisse wahrer Tugend mit sich führt (Rep. VI, 492. Tim 87. A B).

Weil also der platonische Staat Vorbedingung für die richtige Erziehung ist, weil ferner die zu Erziehenden dazu erzogen werden sollen, dass sie das Gute nicht nur in ihrem

---

58) Auch hieraus erhellt, dass diejenigen, welche in sittlicher Beziehung vom philosophischen Leben abgefallen sind, nach Platos Ansicht auch für die Erkenntniss des Wahren untauglich sind.

eigenen Leben sondern auch im wahren Staate zur Geltung bringen, wird zuvörderst der vollkommene Staat zu betrachten sein, welcher ebenso ein Ausdruck der Idee des Guten ist[59]), wie der vollkommene Zustand des Einzelmenschen und deshalb ebenso wie dieser Ziel der richtigen Erziehung sein muss[60]), und dann erst möchte zur Erziehung der Staatsbürger überzugehen sein. Dass hiebei als Grundlage des Staates die Philosophie erscheint, wird nach dem Bishergesagten ebensowenig befremden können, als dass die Erziehung wesentlich eine Erziehung zur Philosophie ist.

Der Staat ist das weitere Gebiet der sittlichen Thätigkeit des Menschen, welches ebenso wie das engere Gebiet seines innern Seelenlebens nach der Idee des Guten zu gestalten ist. Wie die richtige Verfassung der Einzelseele in dem naturgemässen Verhältniss ihrer Theile bestand, ebenso die richtige Verfassung des Staatsganzen in der richtigen harmonischen Einrichtung seiner Theile.

Die Theile aber des Staates ergeben sich auf eine ganz ähnliche Weise als die der Seele. Hatte in der Seele der höchste Theil die Aufgabe, das ganze Leben nach der Idee zu bestimmen und zu leiten, der untere, für die nöthigen Lebensbedürfnisse zu sorgen und der mittlere, äussere wie innere Gefahren abzuwenden (Tim. 69 C — 71 A), so müssen auch im Staatsorganismus diese drei Functionen ihre be-

---

59) Vgl. Stallbaum a. a. O. S. 52: Est enim civitas Platonis ad summae perfectionis speciem vel ideam boni composita.

60) Des Cirkels, der dadurch gesetzt ist, dass nur in einem richtigen Staate die rechte Erziehung möglich, und anderseits dass erst durch die rechte Erziehung der rechte Staat möglich wird, ist Plato sich wohl bewusst; nach seiner Meinung ist deshalb Beides nur dann zu erreichen, wenn Fürstensöhne mit philosophischen Anlagen geboren sich durch göttliche Fügung durch alle sie umgebenden schädlichen Einflüsse retten und zur vollkommenen Reife heranbilden, oder wenn mal durch irgend einen Zufall das Regiment in die Hände der Philosophen kommt (Rep. VI, 499. B; 502. A B).

sonderen Träger haben, nach dem Grundsatze, dass es nicht gut ist, wenn einer verschiedenen Thätigkeiten obliegt und das Ganze sich dann am besten befindet, wenn jeder Theil nur das ihm zukommende Geschäft verrichtet. Darum müssen *γεωργοὶ καὶ δημιουργοί* (Handarbeiter, *χρηματιστικὸν γένος*) dasein, die für den Lebensunterhalt sorgen, und gleich dem *ἐπιθυμητικόν* in der Seele, mit dem Materiellen am engsten verbunden sind; es müssen *ἄρχοντες* (Obrigkeit, *βουλευτικόν*) dasein, die mit wahrer Einsicht ausgestattet gleich dem Nus im Menschen das Ideale schauen und Alles danach einrichten, es müssen *φύλακες* oder *ἐπίκουροι* (Krieger, *ἐπικουρητικόν*) dasein, welche den Willen der Obrigkeit durchführen sowohl gegen äussere Feinde als gegen den Ungehorsam des untern Standes, sie bilden wie das *θυμοειδές* in der Seele die Vermittelung zwischen dem idealen und dem materiellen Theile des Staates.

Die Zugehörigkeit zu einem von diesen Ständen hängt von der Seelenbeschaffenheit der Menschen ab. Jenachdem in dem einen der begehrliche, in dem andern der zornmüthige, im dritten der vernünftige Seelentheil vorherrscht, gehört er zu der gewinn- oder der kampf- oder der weisheitsbegierigen Art Menschen (*φιλοκερδές, φιλονεικές, φιλόσοφον γένος ἀνθρώπων* Rep. IX, 581. C), also dass die drei Stände nicht blos bildlich sondern thatsächlich jenen drei Theilen der Seele entsprechen. Wenn deshalb in jenem Mythus Rep. III, 415 A-C erzählt wird, dass die Seelen der Philosophen golden, die der Krieger silbern, die der Handwerker und Geschäftsleute ähern seien, so scheint damit gerade dies gemeint zu sein, dass auf die höhere oder niedere Beschaffenheit der Seelen die Eintheilung in die drei Stände begründet sei.

Weil nun jeder dieser Stände einen besonderen Seelentheil vertritt, müssen auch die besondern Tugenden des betreffenden Seelentheiles jedesmal dem Stande besonders zukommen, in welchem er vorherrscht. Daher die Weisheit und Erkenntniss von dem, was Allen das Beste ist, dem ersten Stande beiwohnt, Tapferkeit als Aufrechterhaltung dessen, was die Philosophen bestimmen, dem zweiten Stande eigen ist, Mässigung als Uebereinstimmung aller Stände, dass die

Einsichtigen zu herrschen haben, hauptsächlich vom dritten Stande gefordert wird. Wie die Gerechtigkeit der Seele, so besteht auch die Gerechtigkeit des Staates darin, dass diese drei Theile jeder das Seine thuen und in dem ihnen entsprechenden Verhältniss zu einander stehn. Dies ist die Harmonie, die Ordnung und Gesundheit des Organismus, in welcher das Ganze sich nach der Idee des Guten richtet und selbst gut wird (vergl. Stallbaum Prolegg. z. Rep. S. 29 und 52). Und da es für jeden Menschen das Beste ist, sich vom Göttlichen und Vernünftigen beherrschen zu lassen, so kann nur in einem solchen Staate, in welchem die Philosophen regieren, für Alle das Beste, die Tugend Aller erreicht werden, auf der Tugend der Bürger beruht aber die Tugend des Staates, welche höchster Staatszweck ist. Denn nur durch die Herrschaft der Philosophen ist es möglich, dass auch der gemeine unvernünftige Mensch, der für die Philosophie keine Anlage hat[61]), doch von der Idee geleitet wird und Tugend, soweit er deren fähig ist, erreicht, wenn auch nicht in der höheren Weise, dass er sie als Eigenthum in seinem Innern hat, doch wenigstens so, dass sie als Regent von aussen ihm vorgesetzt ist[62]).

---

61) Nach Platos Ansicht (Rep. VI, 495 D; VII, 527 D; IX, 590 C. Vgl. Zeller a. a. O. S. 571 Stallbaum Prolegg. z. d. Gesetzen S. 116) vernachlässigen diejenigen, welche sich den materiellen Beschäftigungen hingeben, Landbauer, Handwerker, Krämer von vornherein ihren edelsten Seelenbestandtheil, den sie schon dadurch, dass sie von banausischen Eltern geboren, gewöhnlich in geringerer Stärke haben, dergestalt dass sie überhaupt für wahrhafte Bildung keine Fähigkeit mehr besitzen und dass bei ihnen, wie bei Kindern die fortgesetzte unbedingte Leitung der wahrhaft geistig und sittlich Gebildeten eintreten muss (vgl. Susem. II. S. 115). Dass übrigens die Menschen verschieden beanlagt sind, drückt Plato auch im Phädrusmythus aus, wo es heisst, dass bei jener Umfahrt mit den Göttern die Einen mehr von den Ideen geschaut haben, als die Andern, (Phaedr. 248 D) und Rep. IV, 441 B *λογισμοῦ δ' ἔνιοι μὲν ἔμοιγε δοκοῦσιν οὐδέποτε μεταλαμβάνειν, οἱ δὲ πολλοὶ ὀψέ ποτε.*

62) Rep. IX, 590 C. D. *Οὐκοῦν ἵνα καὶ ὁ τοιοῦτος* (der eine schwache Vernunft hat) *ὑπὸ ὁμοίου ἄρχηται, οἷουπερ ὁ βέλτιστος* (der Philosoph) *δοῦλον αὐτὸν φαμεν δεῖν εἶναι ἐκείνου τοῦ βελτίστου, ἔχοντος ἐν αὑτῷ τὸ*

Dem Philosophen ist aber erst in diesem Staate das Gebiet gegeben, auf welchem er sich wahrhaft und in voller Weise bethätigen kann. Denn liegt in ihm der Trieb, nicht nur das absolut Gute zu erkennen, sondern auch dem Entsprechendes zu wirken (Zeugungstrieb), so ist es offenbar nur eine unvollkommene Befriedigung dieses Triebes, wenn er blos sein eigenes Leben ideal gestaltet und doch ist in den gewöhnlichen Staaten eine andere Wirksamkeit nicht möglich wegen der Unvernunft, mit welcher die öffentlichen Angelegenheiten in denselben betrieben werden; wenn an ihnen sich ein Philosoph betheiligen wollte, ohne den Willen mitzusündigen, so würde er, da ihm die Kraft fehlt, Allen Widerstand zu leisten, zu Grunde gehen, noch bevor er dem Staate hätte dienen können, ohne Nutzen für sich noch für die Uebrigen (Rep. VI, 588 A ff. 496 C. D).

Wenn er deshalb gezwungen ist, sich von der Oeffentlichkeit zurückzuziehn und nur seinen Geschäften zu warten und froh zu sein, wenn er nur sein Leben rein vollbracht hat, so hat er damit zwar etwas Grosses, aber das Allergrösste doch nicht erreicht (Rep. VI, 497 A), weil ihm nicht das Glück einer seinen Anlagen entsprechenden Staatsverfassung zu Theil ward (*μὴ τυχὼν πολιτείας προσηκούσης*) denn in einer entsprechenden Staatsverfassung würde er sich selbst noch mehr vervollkommnet und neben dem Heile seiner eignen Seele auch das des Staates bewirkt haben.

Nach dieser Stelle, wie überhaupt nach der Lehre Platos vom Eros als dem idealen Streben, das auch auf Darstellung

---

θεῖον ἄρχον, οὐκ ἐπὶ βλάβῃ τῇ τοῦ δούλου οἰόμενοι δεῖν ἄρχεσθαι αὐτόν, ἀλλ' ὡς ἄμεινον ὂν παντὶ ὑπὸ θείου καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὐτῷ, εἰ δὲ μή, ἔξωθεν ἐφεστῶτος, ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλον τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι; Auch hieraus erhellt zur Genüge, dass Plato nicht blos einen idealen Phantasiestaat aufbauen wollte, was noch jetzt gegen Platos ausdrückliche Worte (Rep. VI, 498D — 502 C) mannigfach behauptet wird; denn so gewiss Plato wirklich die Sittlichkeit seines Volkes erneuern und dasselbe zur Tugend führen wollte, ebenso gewiss wollte er auch den Staat, durch welchen er die Tugend seiner Mitbürger herstellen zu können glaubte, nicht blos für die Phantasie, sondern für die Wirklichkeit gründen.

des wahrhaft Guten in der ganzen sittlichen Sphäre, nicht blos im Einzelleben, sondern auch im Staatsleben (*ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ*) gerichtet ist, halte ich es nicht für richtig, dass Plato der öffentlichen Thätigkeit gegenüber „ein weit schöneres und lockenderes Ziel in dem Stillleben des Philosophen in der Betrachtung des Ewigen und Wesenhaften" geschn habe (Zeller a. a. O. S. 574). Vielmehr, da für seine ganze Anschauung das praktische Leben von derselben Wichtigkeit als das theoretische war, konnte er die Bethätigung auf dem gerade für die Griechen so wichtigen Gebiete des Staatslebens nicht für etwas Verächtliches halten, die Verachtung gilt nur dem Staatsleben, in welchem Leute an der Spitze stehn, die gleichsam in Schlaftaumel versunken, um eitle Schatten fechten (Rep. VII, 520. C; VI, 484. C). Das Leben aber eines rechten Königs stellt er als das glücklichste hin (Rep. IX, 587 B). Wenn es aber nach Rep. VII, 519 D ff. scheint, als würden auch im wahren Staate die Philosophen sich nur gezwungen der öffentlichen Angelegenheiten annehmen, so werden sie in der That doch nur durch die Betrachtung dazu bewogen, dass es gerecht und gut sei, zur Vervollkommnung des Ganzen beizutragen und wenn sie zu dieser Einsicht gekommen sind, werden sie auch selbst an der Staatsregierung Theil nehmen wollen Rep VII, 520 C[63]). Wenn Plato auch an dieser Stelle ihre Geneigtheit zu den Staatsgeschäften nur auf die Pflicht der Dankbarkeit begründet, welche sie dem Staate für ihre Erziehung schuldig sind, so hat er doch sonst das andere Motiv genug betont, nämlich dass es in ihrem eigenen Interesse liege, zu regieren, theils um der Regierung von Schlechteren zu entgehn, die für Wissenschaft und Tugend so verderblich ist (Rep. I, 347 C), theils um ihrem eigenen innern Triebe genug zu thun (vgl.

63) Rep. VII, 520. C: *ἀπειθήσουσιν οὖν ἡμῖν, οἴει, οἱ τρόφιμοι ταῦτ' ἀκούοντες; καὶ οὐκ ἐθελήσουσι ξυμπονεῖν ἐν τῇ πόλει ἕκαστοι ἐν μέρει* ...; *'Αδύνατον, ἔφη* und Rep. IX, 592 A. B: Gl. *οὐκ ἄρα, ἔφη, τά γε πολιτικὰ ἐθελήσει πράττειν, ἐάν περ τούτου* (sc. *ἀμείνω αὐτὸν ποιήσειν*) *κήδηται;* S. *Νὴ τὸν κύνα, ἦν δ' ἐγώ, ἔν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα* ..., Gl. *Μανθάνω, ἔφη, ἐν ᾗ νῦν δὴ διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις* ... S. *τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμίας.*

Susem. II S. 190). Kurz zuvor (VII, 519. C) hat er aber von denen, die ihr ganzes Leben nur mit geistiger Betrachtung beschäftigt sich gutwillig mit keinem Geschäfte abgeben wollen, gesagt, sie schienen zu glauben, dass sie schon bei ihrem Leben im Reiche der Seligen wohnten, damit sagt er doch gewiss, dass ein solches Sichzurückziehn nicht das Richtige sei und auf Verkennung der wahren Lebensaufgabe beruhe, freilich ist es noch besser, als an ungerechten Staaten sich zu betheiligen.

Wie wir im göttlichen Nus ein Schauen der ewigen Urbilder (*ἀΐδια παραδείγματα*) und ein Wirken nach denselben erkennen mussten, wie wir beide Momente im Nus der Weltseele und dem des Einzelmenschen wiedergefunden haben, so kommen auch dem Philosophenstande als dem Nus des Staatsganzen beide Functionen zu[64]). Auf der Philosophenherrschaft beruht also die wahre Verfassung oder die Gerechtigkeit des Staates ebenso wie die Gerechtigkeit des Einzelnen auf der Weisheit beruht, und was andersgeleitete Staaten etwa Gutes aufzuweisen haben, das gleicht durchaus jener gewöhnlichen von blosser Vorstellung geleiteten Tugend, ist wie diese etwas Zufälliges und ohne Gewähr der Dauer. Die wahren und höchsten Zwecke des Staates und überhaupt des sittlichen Lebens sind den gewöhnlichen Staatslenkern unbewusst und die Ziele, welche sie verfolgen, vollkommen werthlos, wenn nicht verderblich; sie gleichen in der That solchen, welche Schatten für das Wahre halten und um diese Schatten mit allen Kräften ringen. Denn das Wesen des Guten muss Jeder erkannt haben, der verständig handeln will,

64) Stallb. Prolegg. z. Rep. S. 29. Itaque imperantes philosophos esse oportet. Qui quidem a Platone non ii intelliguntur, qui in una disserendi subtilitate occupati sint, aut de omnibus rebus, de quibus quaeri possit, aliquid noverint; sed illi demum vocantur, qui aeternas rerum species intuentes ipsam veritatem cognoverint; qui virtutis pulchritudine perspecta, eam non modo admirentur et ament, sed etiam omnibus viribus consectentur, alant, exerceant; qui quantum veritatis aeternae scientia, tantum etiam usu rerum et experientia valeant et quum in sua ipsorum vita regenda tum in administranda civitate omnia ad rerum coelestium exemplum componant atque gerant. cf ibid. pag. 38.

sei es im eigenen, sei es im Leben des Staates (Rep. VII, 517. C) und die gerechten und schönen Handlungen und Dinge haben an demjenigen einen schlechten Hüter, der nicht weiss, in wiefern sie gut sind (Rep. VI, 506 A).

Darum ist der Philosoph der einzig wahre Staatslenker, weil er nicht an dem Schatten haftet, sondern eine Anschauung von den ewigwährenden Urbildern des Schönen, Gerechten und Guten hat und nach diesen die einzelnen vergänglichen Erscheinungen derselben, wo sie ihm begegnen, mit Sicherheit unterscheiden kann (Rep. VII, 520. C.); da er das an sich Gute (τὸ ἀγαθὸν αὐτό) kennt, kann er nach diesem Ideale den Staat, seine Mitbürger und sich selbst bilden (Rep. VII, 540. A.) indem er die jetzt üblichen Ehren für nichts werth hält, für das Grösste und Nothwendigste aber die Gerechtigkeit hält und als ihr Diener und Beförderer seinen Staat einrichtet und leitet. Ob mehrere oder ein Einzelner regiert, ist demnach gleichgültig. Gesetze sind aber für eine solche Obrigkeit überflüssig, ja hinderlich, da sie sich den wechselnden Verhältnissen und besonderen Fällen nicht anpassen; sie sind nur dann nöthig, wenn keine rechten Staatslenker da sind, diese zu bilden ist aber die Hauptaufgabe des Staates [65]).

Von der Bildung der Staatslenker nun gilt dasselbe, was wir erst von der Bildung der wahren Philosophen festgesetzt haben, nämlich dass sie zugleich theoretisch und praktisch sein müsse, theoretisch, damit die Zöglinge das nachzuahmende Ideal kennen lernen, praktisch, damit sie gewöhnt werden die widerstrebenden Triebe der Vernunft zu unter-

---

65) Diese Ansicht hat Plato auch im Staate der Leges nicht aufgegeben, obwohl er dort Alles von Gesetzen abhängig gemacht hat; in jener Staatsskizze sind nämlich die vom Philosophen ausgehenden Gesetze an die Stelle der Philosophenregierung getreten, deren Verwirklichung Plato inzwischen bei der vorhandenen Lage der Dinge als sehr unwahrscheinlich erkannt hatte; damit aber die Gesetze nicht hinderlich wären bei Fällen, die vom Gesetzgeber nicht vorgesehn sind, richtete er die nächtliche Versammlung ein, deren Mitglieder philosophisch gebildet sein mussten und die Staatseinrichtungen in gerechter Weise mit den veränderten Verhältnissen in Einklang setzten.

werfen; da jedoch den Staatslenkern auch die Aufgabe obliegt, den Staat nach dem himmlischen Vorbilde zu regieren, so muss in der Erziehung auch auf die Uebung in der rechten Staatsverwaltung Rücksicht genommen werden, welche also zum praktischen Theile der Regentenerziehung hinzuzukommen hat. Ziel der theoretischen Bildung muss also sein, den Zöglingen das Reich des Wahren, Guten und Schönen, mit einem Worte, das Reich der Ideen bis hin zur höchsten Idee aufzuschliessen, Ziel der praktischen Bildung, dieselben in den Stand zu setzen, das wahrhaft Gute zu ergreifen und sowohl ihr eigenes, als das Gemeindeleben ihre eigne innere Verfassung, wie die Verfassung des Staates nach jenem Urbilde einzurichten. Was diese letztere praktische Erziehung anbetrifft, so kann es nicht darauf ankommen, den Willen und das Streben zum idealen tugendhaften Handeln zu wecken, dies ist für Plato nach seiner Lehre vom Eros unmittelbar mit der Erkenntniss des Idealen gegeben, sondern es kommt darauf an, die Hindernisse, welche diesem Streben, dem wahren Erkennen sowohl, als dem guten Handeln im Wege stehn, hinwegzuschaffen, Alles was vom Guten abführen könnte, abzuschneiden und die Zöglinge auf den rechten Weg zu führen und auf ihm zu erhalten [66]). Es müssen also die widervernünftigen Triebe der niederen Seelentheile unterdrückt und letztere für die vernünftige Leitung empfänglich gemacht werden. Es muss ausserdem aber auch ein gewisses praktisches Geschick und Erfahrung in den bürgerlichen Angelegenheiten erlangt werden, damit die Staatslenker nicht durch derartige Mängel an ihrem Berufe behindert werden. Dabei ist es natürlich, dass wie zwischen dem theoretischen und praktischen Gebiet überhaupt keine Scheidung besteht, so auch in der Erziehung beide Momente ungeschieden neben einander hergehen und sich gegenseitig durchdringen.

Wie von den Theilen der Seele der muthartige besonders zum Gehorsam gegen die Vernunft zu gewöhnen ist, damit er mit Widerstand leiste gegen die niedern Lüste, so ist

---

66) Vgl. Tim. 86 D. E. *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός.*

in der öffentlichen Erziehung auch auf den Stand, der die Philosophenherrschaft dem gemeinen Volke gegenüber unterstützen muss, die nöthige Rücksicht genommen worden.

Der niedrigste Stand gilt einer eigentlichen Bildung nicht für fähig, Plato hofft, dass das gute Beispiel der höheren Stände auf ihn wirke; den Wächtern ist es befohlen, darauf zu achten, dass er nicht ausarte, sie sollen dafür sorgen, dass er nicht zu reich und dadurch zu Neuerungssucht, Schwelgerei und Trägheit veranlasst werde, dass er aber auch nicht durch zu grosse Armuth zu schlechten Leistungen und gemeiner Gesinnung herabgedrückt werde (Rep. IV, 421 D. — 422. A.). Je mehr aber die oberen Stände an Wichtigkeit über jenen niedern hervorragen, umsomehr sind auch besondere Eigenschaften sowohl des Körpers als der Seele erforderlich, in ersterer Beziehung scharfe Sinne, Gelenkigkeit und Stärke, in letzterer Muth und Milde (Rep. III, 410. D. *τὸ ἀνδρεῖον καὶ τὸ ἥμερον*). Ersterer ist nöthig gegen die Feinde und beruht auf dem Starksein des zweiten Seelentheiles, letztere ist erforderlich in Rücksicht auf Freunde und Mitbürger, sie besteht in der Einsicht, gegen wen und wo der Muth anzuwenden ist, damit nicht der Staat in Gefahr komme und der Muth nicht in Rohheit ausarte, sie beruht demnach auf dem weisheitsliebenden Seelentheile. Auf eine harmonische Ausbildung beider ist nun die erste Erziehung gerichtet, eine Erziehung, welche zwar dem zweiten Seelentheile die Bildung angedeihen lässt, deren er überhaupt fähig ist (die Krieger bleiben darum auf diese Erziehung beschränkt), der Vernunft aber nur eine solche, wie sie einem noch unentwickelten Standpunkte oder weniger befähigten Naturen entsprechend ist; es wird den Zöglingen die richtige Meinung (*ὀρθὴ δόξα*) mitgetheilt, sie lernen noch nicht durch selbständiges Denken, sondern es wird in ihnen durch Angewöhnung, durch Aufstellen richtiger Vorbilder und durch entsprechende unmittelbare Einwirkung auf das Gefühl ein empfänglicher Sinn für alles Schöne und Gute, Gerechte und Geregelte, eine mehr unbewusste Richtung auf die Tugend hervorgebracht, oder wie Plato sagt Rep. III, 401, D: schon von Kindheit an werden sie unvermerkt zur Aehnlichkeit, Freund-

schaft und Uebereinstimmung mit dem Schönen geleitet. So geschieht es, dass die Einen, welche einer höheren Bildung nicht fähig sind, doch vermöge der Richtung, die sie von Kindheit an in dieser Erziehung empfangen haben (Rep. IV, 425. A.) später auch aus freier Ueberzeugung so schön als möglich die Gesetze, die von der Weisheit ausgehen, annehmen, und wie ein gut zubereitetes Stück Wolle, welches die ächte Farbe bewahrt trotz der Schärfen in der Wäsche, so auch diese die richtige und gesetzmässige Ansicht bewahren trotz Sinnengenuss, Leiden, Furcht und Begierde (Rep. IV, 429. D.—430 B.). Für die Höherbefähigten aber endet diese erste Erziehung ebenfalls in der unbewussten Liebe zu allem Schönen und Geordneten und giebt ihnen die Richtung, welche sie bei ihrer weiteren Entwickelung leiten wird (Rep. III. 402. C.) denn das in der Kindheit angenommene Gepräge wirkt am meisten bestimmend auf das ganze Leben (Rep. II, 377 B.)[67]) und da diese Liebe zu allem Schönen und dem Verwandten offenbar mit dem Eros zusammenfällt, den wir oben als die Quelle für alles philosophische Streben und Leben erkannt haben, so ist dieser erste Cursus zugleich die beste Propädeutik für die wahre Philosophie, welche Gegenstand des zweiten Cursus ist.

Die Mittel nun, durch welche Plato dies Ziel zu erreichen gedenkt, sind die in Griechenland üblichen, Tonkunst und Turnkunst, freilich beide in anderer Weise betrieben als gewöhnlich geschieht. Keine nämlich ist um des Körpers willen zu üben, sondern beide hauptsächlich um der Seele willen, (Rep. III, 410 B. C; 411 E, denn eine gut beschaffene Seele macht auch den Körper gesund und kräftig III, 403 D.) und zwar sollen durch sie das Muthhafte und das Weisheitliebende ausgebildet werden, damit sie in das rechte Verhältniss gesetzt weder in Rohheit noch in Weichlichkeit ausarten, sondern wahrhaft wohlgestimmt den Menschen besonnen und mannhaft machen, dabei wird die Art der

67) Vgl. ebendas. 378 E und VIII, 588 B: *οὔποτ' ἂν γένοιτο ἀνὴρ ἀγαθός, εἰ μὴ παῖς ὢν εὐθὺς παίζοι ἐν καλοῖς καὶ ἐπιτηδεύοι τὰ τοιαῦτα πάντα.*

Tonkunst von der grösseren Wichtigkeit sein, da sie am unmittelbarsten auf die Seele einwirkt, während die Turnkunst nur vermittelst des Körpers. In Bezug auf diese wird deshalb nur in der Kürze angeordnet, dass man sich der Nüchternheit, der Abhärtung, der Einfachheit in Kost und Lebensart zu befleissigen habe. In Bezug auf die Tonkunst aber will Plato Alles ausgeschlossen wissen, was eine falsche Meinung über das Rechte und Unrechte zu verbreiten, oder ungeregelte Lüste hervorzubringen im Stande ist, das aber pflegen, was eine richtige Meinung über das zu Thuende und das Nichtzuthuende, das zu Fürchtende und das zu Liebende und Lust zum Schönen und Guten hervorbringt.

Deshalb ist zunächst die Dichtkunst zu überwachen als diejenige, deren Erzählungen und Mährchen den unverlöschlichsten Eindruck auf die Kinder machen, sie müssen möglichst schön auf die Tugend hinweisen (Rep. II, 378. E.). Alle unwürdigen Darstellungen von den Göttern und Heroen sind also auszuschliessen z. B. die Zwiste und Ungerechtigkeiten der Götter untereinander, oder dass die Gottheit Ursache von etwas Uebeln sei, da sie doch durchaus gut ist, dass sie allerlei Gestalten annehme, da sie doch möglichst schön ist und eine schlechtere Gestalt nicht wählen kann, dass das Göttliche lügen und täuschen soll, da es doch im höchsten Grade einfach und wahr ist. Durch angemessene Darstellungen muss vielmehr eine richtige Ansicht über das Göttliche hervorgebracht werden, welche das diesem Standpunkte entsprechende Surrogat der Weisheit ist. Aber auch auf die Tapferkeit soll hingewirkt werden, darum müssen die schauerlichen Schilderungen des Hades, welche thörichte Todesfurcht erzeugen, entfernt werden, ebenso ist das Wehklagen über Gestorbene abzuschaffen, die Schilderungen, welche Götter oder bedeutende Männer jammernd darstellen, sind zu beseitigen, nicht minder diejenigen, welche sie lachsüchtig erscheinen lassen, denn Beides erzeugt Unmännlichkeit. Auch auf die Mässigung müssen die Dichtungen wirken; da diese hauptsächlich aus den beiden Theilen besteht: Gehorsam gegen die Obrigkeit und Beherrschung der niedern (auf Essen, Trinken, Lieben gerich-

teten) Begierden, müssen Erzählungen, welche Ungehorsam und Unehrerbietung gegen Götter und Obrigkeit enthalten, oder welche jene Genüsse preisen und derartige Begierden an Göttern und Helden schildern, verbannt, die entgegengesetzten aber dem Jünglinge mitgetheilt werden. In Bezug auf die Gerechtigkeit endlich muss verboten werden zu sagen, dass das Unrechtthun nütze und die Gerechtigkeit nur Andern zu Gute komme.

Alles dies enthält eine mehr theoretische Einwirkung auf die Jugend, eine mehr praktische ist es, wenn in Bezug auf den Vortrag von solchen Dichtungen, bei welchen man sich in eine andere Person versetzen und Art und Charakter derselben nachahmen muss, festgesetzt wird, dass nur tapfere, besonnene, fromme, freie Männer nachzuahmen sind, dass aber Unfreies oder Schimpfliches, zanksüchtige oder verliebte Frauen, schlechte Männer oder gar Thiere nachzuahmen, nicht erlaubt ist, denn in das Gepräge eines Schlechten sich hineinzuversetzen, muss einem rechtschaffenen Manne zuwider sein.

Auch bei den Liedern gelten in Hinsicht auf den Text die obigen Regeln, dem Inhalte aber muss die Harmonie und der Rythmus entsprechen, die klagenden Tonarten ebenso wie die weichlichen und für die Trinkgelage geeigneten sind zu beseitigen und nur die kriegerische und die friedlich gemässigte ist beizubehalten, aber mit den einfachsten Instrumenten auszuführen.

Und so müssen wie die Dichtkunst alle Künste, Malerei, Bildnerei, Weberei, Stickerei und Baukunst durch Gemessenheit und Wohlanständigkeit auf das Entstehen guter Sitten wirken, alles Zuchtlose und Gemeine, die Darstellungen des Unsittlichen müssen aus ihnen verbannt, und nur was die Natur des Schönen, des Wohlanständigen, des Ehrenhaften zur Anschauung bringt, zugelassen werden, sodass der Jüngling gleichsam an einem gesunden Orte wohnend von allen Seiten Gesundheit einathmet und durch diese musische Nahrung, welche am meisten in das Innere der Seele eindringt und am stärksten sie erfasst, mit Widerwillen gegen alles Unanständige und Hässliche erfüllt wird, das Schöne aber mit Freuden in seine Seele aufnimmt und schön und gut wird, ehe

er noch Vernunft zu fassen im Stande ist (Rep. III, 401 C — 402 A).

In diesem ganzen Erziehungscursus geht Mittheilung von richtiger Ansicht und Gewöhnung zu tugendhaftem Leben Hand in Hand, theoretische und praktische Seite kann kaum unterschieden werden, denn für Plato führt die richtige Praxis ebenso zur richtigen Theorie, wie die richtige Theorie eine richtige Praxis bewirkt und umgekehrt. Beide Seiten sind durchaus einheitlich, in demselben Streben, in derselben Thätigkeit enthalten, und so umfasst auch das Ziel dieses Cursus beide Momente, denn die Liebe zu allem Schönen und Guten, die hier erzielt wird, bezieht sich sowohl auf die theoretische als auf die praktische Thätigkeit.

Aber es gilt ein höheres Ziel zu erreichen, das unbewusste Thun muss ein bewusstes, das Meinen muss ein Wissen werden, wenigstens für solche, welche wahre Philosophen und rechte Herrscher werden sollen; und dieses Ziel erstrebt der höhere Cursus; in diesem muss also der Mensch hingeführt werden zum Schauen des eigentlich Wahren und Wesenhaften, gleichsam aus der Höhle heraus, in der man Schatten für das Wahre hält und um Schatten streitet und wetteifert, zu dem Lichte, in welchem man das eigentliche Wesen der Dinge erkennt. Denn die Wissenschaft soll der Seele nicht eingeflösst werden, als einem leeren Gefässe (Rep. VII, 518. B) sondern das Erkenntnissorgan, welches Jedem innewohnt, muss herumgelenkt werden aus dem Bereiche des wandelbaren Werdens, bis es den Anblick des reinen Seins und der hellsten Region desselben, des Guten, ertragen kann (*μειαστοφὴ ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀληθειαν τε καὶ οὐσίαν* das. 525 C.)[68]. Dies Organ (der Nus) kann aber nur mittelst der ganzen Seele herumgeleitet werden, wie das Auge nur mittelst des ganzen Körpers vom Dunkeln zum Hellen gewandt werden kann. Weil daher die ganze Erziehung in solcher

---

68) Rep. VII, 518. C. *τὸ ὄργανον, ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος . . . ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ'εἶναί φαμεν τ'αγαθόν.*

Seelenlenkung besteht, werden die Zöglinge, deren Seele schon im ersten Cursus die Richtung auf das Ideale empfangen hat, bevor sie zum höheren Cursus zugelassen werden, schweren Prüfungen unterworfen, um zu erforschen ob sie eine gute Richtung genommen haben, und im Stande sind dieselbe sowohl falschen Lehren gegenüber, als bei den Reizungen der Lust und des Schmerzes richtig zu bewahren. Ferner um zu verhindern, dass sie vom wahren Streben abgeleitet werden, ist den ersten beiden Ständen völlige Besitzlosigkeit, sowohl in Bezug auf äussere Güter, als auf Familie geboten, weil solcher Besitz am Leichtesten das Auge auf Anderes lenkt, als das eigentlich Wesenhafte (*κάτω στρέφουσα τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν* Rep. VII, 519), abgesehen davon dass der eigne Besitz, die Quelle des Egoismus, den Gemeinsinn beeinträchtigt und die Harmonie des Ganzen gefährdet, zumal bei den obersten Ständen, auf denen die Durchführung und Bewahrung der rechten Verfassung beruht.

Durch praktische Prüfungen werden also die künftigen Philosophen erprobt und durch praktische Mittel für die Philosophie fähig gemacht; und wie dieser Erziehungscursus schon zur Erreichung der wahren Erkenntniss des praktischen Momentes nicht entbehren kann, so bedarf er desselben um so mehr, wo es sich darum handelt, nach dem erkannten Ziele auch alle Handlungen im privaten wie im öffentlichen Leben einzurichten; ausdrücklich wird es als andere Aufgabe der Erziehung hingestellt, dass das Auge, welches das Licht geschaut hat, auch an das Dunkle sich wieder gewöhne (Rep. VII, 517 D; 519 D; 539 E) d.h. dass der bis zum höchsten Gipfel der Erkenntniss gelangte Mensch auch im praktischen Leben zu wirken und der erlangten Weisheit gemäss zu handeln lerne, damit so die Zöglinge zu Wächtern herangebildet werden, welche das ganze wahre Sein erkannt haben, an Erfahrung aber und Uebung Niemandem etwas nachgeben[69]).

Weil nun ihre Bestimmung weder allein auf theoretische Vorzüglichkeit, noch allein auf Tüchtigkeit im Handeln, son-

---

69) Rep. VI, 484 D. *φύλακας στησόμεθα ἐγνωκότας μὲν ἕκαστον τὸ ὄν, ἐμπειρίᾳ δὲ μηδὲν ἐκείνων ἐλλείποντας, μηδ' ἐν ἄλλῳ μηδενὶ μέρει ἀρετῆς ὑστεροῦντας.*

dern auf die Einheit beider hinausläuft, sind auch die für diesen Beruf erforderlichen Eigenschaften promiscue theoretischer und praktischer Art. Es wird verlangt ein gutes Gedächtniss, Gelehrigkeit, hohe Denkart, Sinn für Ebenmass und Schönheit, Verwandtschaft und Neigung zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zu wahrer Männlichkeit, zu besonnener Mässigung, Eigenschaften, auf deren Erzeugung zum Theil ausdrücklich der erste Erziehungscursus hingearbeitet hatte und von denen die einen zum blos theoretischen Studium nicht nöthig, andere für blos praktisches Wirken nicht erforderlich, die aber alle für die vorgesetzte, beide Theile enthaltende, Aufgabe unumgänglich sind.

Die Disciplinen nun, in denen die Zöglinge zunächst zu unterrichten sind, müssen solche sein, welche am meisten geeignet sind, den Sinn von dem Sinnlichen zum Idealen hinüberzuführen. Ganz wie das Auge aus der Finsterniss nicht sofort zur Anschauung der Sonne geführt werden darf, sondern diese erst in ihren Abbildern anzuschauen lernen muss, so gehen Arithmetik, Planimetrie, Stereometrie, Astronomie und Harmonienlehre als Vorbereitungen für den höchsten Lehrgegenstand voraus; weil sie darauf hinführen, das Bleibende und Gemeinsame, was der Vielheit verschiedener und widersprechender Wahrnehmungen zu Grunde liegt, aufzusuchen, darum sind sie in der That Zugmittel zum Wesenhaften, *ἑλκτικὰ πρὸς οὐσίαν* (Rep. VII 523 A) und dienen *πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾷον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν* (526. E) und *πρὸς ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν* (532. C) wenn sie auch noch nicht „die Idee in ihrer Reinheit für sich, sondern erst an dem Sinnlichen erkennen lassen". Dadurch dass alle diese Disciplinen vom Masse als ihrem obersten Principe beherrscht werden, sind sie die beste Vorschule für die Wissenschaft, welche das höchste Mass an sich rein erkennen lehrt und welche Phileb. 57 nicht unpassend die wahre Messkunst genannt wird; darum müssen diese Wissenschaften aber auch so behandelt werden, dass sie auf jene höhere als ihren Hintergrund beständig hinweisen, indem sie die Ordnung und Gesetzmässigkeit der sinnenfälligen Welt als Beispiel gebrauchen für die eigentliche Natur des Wahren und Göttlichen (vgl. Rep. VII, 529 D).

Zugleich aber verliert Plato auch die Praxis nicht aus dem Auge, sondern weist bei den meisten dieser Disciplinen neben ihrem theoretischen Werthe auf die praktische Verwendbarkeit derselben besonders für das öffentliche Leben hin (vgl. Rep. VII, 525 B. C; 526, D). Zugleich bestimmt er, dass nach den wissenschaftlichen Studien eine fünfzehnjährige Uebungs- und Prüfungszeit in militärischen und andern Aemtern eintreten soll und dass bei dem Auswählen der bessern Schüler ebenso darauf Rücksicht genommen werden soll, wie sie ihre praktischen Obliegenheiten erfüllt haben, als darauf, wie weit sie in der Erkentniss gereift sind (Rep. VII, 537 D) und dass schliesslich diejenigen, welche in jeder Beziehung, in den Zweigen der Praxis wie in den Wissenschaften die Probe bestanden und sich ausgezeichnet haben, endlich zum Ziele zu führen sind [70]).

Die Dialektik ist die oberste Stufe des Erkennens, indem sie sich nur der reinen Begriffe bedienend, dem Menschen das reine wahre Sein, das Wesen von allen Dingen an sich zur Anschauung bringt, sie allein schreitet zum absoluten Grunde fort, *ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν πορεύεται* (Rep. VII. 533 C) und macht das an sich Gute der Erkenntniss zugänglich, wenn Jemand zur Dialektik schreitet, sagt Plato, dringt er ohne alle Beihülfe der Sinne nur mittelst der begrifflichen Thätigkeit des Verstandes zum wesenhaften Sein eines jeden Dinges, und wenn er nicht ablässt, bis er das eigentliche Wesen des Guten mit reiner Vernunfterkenntniss erfasst hat, dann ist er am Ziele des durch die Vernunft Wahrnehmbaren [71]). Darum heisst die Dialektik das Schauen des (wahrhaft) Seienden, *ἡ τοῦ ὄντος θέα, τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος φανότατον θεωμένη, ἡ ἀληθινὴ φιλοσοφία* auch *κατ' ἐξοχὴν: ἡ ἐπιστήμη*. Selbst die Vollendung und zugleich Gipfel und Grundlage aller Wissenschaften, begreift sie die übrigen in sich

70) Rep. VII, 540 A: *διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντῃ ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον.*

71) Rep. VII, 532 A B: *ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι . . . ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ κἂν μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει.*

und lehrt sie richtig anwenden, sie liegt wie der Schlussstein auf den übrigen Wissenschaften [72]).

Von der Methode dieser Disciplin erfahren wir wenig, Plato sagt Rep. VII, 533 C, dass sie unter Aufhebung der anfänglich aufgestellten Voraussetzungen zum Urgrunde aufsteige, damit er unerschütterlich feststehe und VI, 511. B, dass sie die Voraussetzungen nur wie Schwungbretter anwendet, um zu dem auf keiner Voraussetzung mehr beruhenden Urprincipe des Alls zu gelangen, dass sie von diesem aus dann hinabsteige zu dem von ihm Bedingten und ans Ende gelange, ohne etwas sinnlich Wahrnehmbares zu gebrauchen, sondern durch reine Begriffe zu reinen Begriffen fortschreitend und endigend bei reinen Begriffen (vgl. VII, 532 A. B; 534. E). Nähere Aufklärung giebt er über diesen Gegenstand nicht, sei es, dass er dies in einem besondern Dialoge, dem Philosophus, noch zu thun gedachte, wie Susemihl nachweist (vgl. II S. 193. u. a.), sei es dass er dies für die exoterische Lehre nicht geeignet hielt, wie Andere meinen.

Das Resultat einer solchen Erziehung aber wird sein, dass die Zöglinge den Lichtstrahl ihrer Seele nach dem allen Dingen Licht spendenden Urlichte wenden und nach Anschauung des wahrhaft Guten ihr übriges Leben lang nach jenem Urbilde sowohl den Staat als ihre Mitbürger als sich selbst gestalten [73]), mit einem Worte: dass sie wahrhafte P h i l o s o p h e n werden. Vgl. Stallb. Prolegg z. Rep. S. 38 ut divinarum rerum imbuti cognitione vitam humanam ad justi pulchri boni et honesti in se spectati similitudinem, quantum per rerum humanarum rationem fieri possit, ornare et componere studeant.

Aus der bisherigen Erörterung wird die hohe Wichtigkeit und entscheidende Bedeutung, welche nach Plato die Philosophie für das menschliche Leben hat, klar geworden sein, nicht minder der Grund, aus welchem sich diese ihre Stellung von selbst ergiebt. Erkennen und Handeln sind nämlich nach Plato zu untrennbarer Einheit verbunden und stehen in correlatem Verhältnisse, so dass immer die Stufe des einen auch die entsprechende Stufe des andern bedingt, dass beide sich beständig gegenseitig fordern und in steter Uebereinstimmung verharren. Ein dem Erkennen nicht entsprechendes Handeln, die Incongruenz von beiden liegt Plato nach seinen

---

72) Rep. VII, 534 E: *ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασι ἡ διαλεκτικὴ ἐπάνω κεῖσθαι δοκεῖ.*

73) Das. 540 A: *ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κατακοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον*

Voraussetzungen so fern, dass er ihre Möglichkeit gar nicht ins Auge fasst.

Denn um es kurz zu wiederholen, auf dasselbe Ziel ist ihm das Erkennen wie das Handeln gerichtet, nämlich auf das Gute und das Streben és zu erreichen muss sich ebenso in der praktischen wie in der theoretischen Thätigkeit entfalten; ein und dasselbe Seelenvermögen ferner, seiner Natur nach dem höchsten Ziele verwandt, bildet die Grundlage des Strebens nach jenem Ziele hin, des idealen Triebes, welcher sowohl zum wahren Erkennen, als zum wahren Handeln die Impulse enthält; darum muss auch die höchste Lebensvollendung sowohl des Einzelnen als des Staates, in dem Regimente der Vernunft bestehend, sich in der Einheit theoretischer und praktischer Bethätigung vollziehn und folglich auch die Erziehung, welche zu dieser Vollendung führen soll, gleichmässig das theoretische wie das praktische Moment ungetrennt und in beständiger Wechselwirkung enthalten.

Die Philosophie aber, welche die höchste Entwickelung theoretischer wie praktischer Bethätigung in sich befasst, welche allein dem Menschen mit der Erkenntniss des Wahren das Thuen des Guten verleiht, ist diejenige Weise des Lebens, welche das Leben erst zu einem wahrhaft menschenwürdigen Dasein gestaltet und ohne welche der Mensch sich weder seines Wesens und Werthes bewusst wird, noch seiner Würde angemessen zu handeln vermag.

Wenn also Plato das private und das öffentliche Leben seines Volkes durch die Philosophie zu heben bemüht war, so hat er damit keineswegs blos auf die menschliche Erkenntniss abgezielt, die Philosophie ist ihm vielmehr die Blüthe aller Lebensthätigkeiten. Ueberzeugt, dass durch sie das wahrhaft Gute im menschlichen Leben möglichst verwirklicht werde, wollte er durch dieselbe Gerechtigkeit und vollendete Tugend in seinem Volke herstellen; darum setzt er sie zur Herrscherin über alle Lebensverhältnisse, und indem er dies thut, weist er einestheils der Philosophie als der Kunst des Lebens ein viel weiteres und bevorzugteres Gebiet an, als sie jetst einzunehmen pflegt, anderntheils führt er den Grundsatz durch, dass der wahren Geistes- und Seelengrösse überall der Vorrang gebührt.

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ. - Buchdruckerei.
W. Fr. Kaestner.

In Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag in Göttingen ist ferner erschienen:

Brenning, Dr. E., **die Lehre vom Schönen bei Plotin.** Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik. 1864. 60 S. g. 8. Preis 10 gr.

Stein, Prof. Dr. H. von, **Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus.**

1. Theil: Vorgeschichte und System des Platonismus. 20 Bog. gr. 8. 2 ℛ

2. Theil: Verhältniss des Platonismus zum klassischen Alterthum und zum Christenthum. 25 Bog. gr. 8. 2 ℛ

Nachstehende Artikel sind zeitweilig im Preise ermäßigt:

Beneke, F. E., psychologische Skizzen. 2 Bde. 1825/7. gr. 8. ($4\frac{2}{3}$ ℛ) – $2\frac{1}{3}$ ℛ.
— das Verhältniss von Seele und Leib. 1826. gr. 8. ($1\frac{1}{3}$ ℛ) — 15 gr.
Bohtz, A. W., G. E. Lessings Protestantismus und Nathan der Weise. gr. 8. 1854. (25 gr.) — 12 gr.
— über das Komische und die Komödie. Ein Beitrag zur Philosophie des Schönen. gr. 8. 1844. ($1\frac{1}{6}$ ℛ) — 15 gr.
Bouterweck, Fr., Aesthetik. 3. Ausgabe. 8. 1824. ($2\frac{1}{2}$ ℛ) — 25 gr.
— Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse. 2. Aufl. gr. 8. 1820. (22 gr.) — 8 gr.
— kleine Schriften, philosophischen, ästhetischen und literarischen Inhalts. 1. Bd. gr. 8. 1818. ($1\frac{1}{2}$ ℛ) — 12 gr.
— Lehrbuch der philosoph. Wissenschaften. 2 Thle. 2. verb. Aufl. 8. 1820. ($2\frac{1}{2}$ ℛ) — 20 gr.
— die Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie. gr. 8. 1824. ($1\frac{2}{3}$ ℛ) — 20 gr.
Buhle, J. G., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. 8 Thle. 1796—1804. 8. ($12\frac{1}{2}$ ℛ) — 3 ℛ
— Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. 6 Bde. gr. 1800—1805. ($17\frac{1}{2}$ ℛ) — 4 ℛ 10 gr.
Herbart, J. F., allgemeine praktische Philosophie. 8. ($1\frac{1}{2}$ ℛ) — 20 gr.
— Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyklus von Vorübungen zum Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt. 2. verb. Aufl. 8. 1804. ($22\frac{1}{2}$ gr.) — 10 gr.
Klippel, Dr. G. H., Commentatio exhibens doctrinae Stoicorum ethicae atque christianae expositionem et comparationem. 8. 1823. (1 ℛ) — 10 gr.
— de Diogenis Laertii vita, scriptis atque in historia philosophiae graecae scribenda auctoritate dissertatio. 4. 1832. (10 gr.) — 4 gr.
Meyer, J. C. Fr., Commentatio, in qua doctrina Stoicorum ethica cum christiana comparatur, etc. 8. 1823. ($22\frac{1}{2}$ gr.) — 8 gr.
Oken, Dr. Lorenz, Abriss der Naturphilosophie. 8. 1805. (15 gr.) — 4 gr.
Religion, u. Pilosophie in Frankreich. 2 Bde. 1 Bd.: Religionsphilosophie in Frankreich Abhandl. v. Benj. Constant u. Sismondi. 2. Bd.: Philosophie in Frankreich. Abhandl. v. Royer-Collard, V. Coussin u. Massias. Deutsch v. F. W. Carové. 8. 1827. ($1\frac{3}{4}$ ℛ) — 16 gr.
Ritter, H., über Lessings philosophische u. religiöse Grundsätze. 8. 1847. ($12\frac{1}{2}$ gr. — 6 gr.
Schlötel, W., die Logik, neu bearbeitet. 1854. gr. 8. geh. (15 gr.) — 4 gr.
Schulze, G. E., Grundsätze der allgemeinen Logik. 5. Aufl. 8. (25 gr.) — 8 gr.
— Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 3. Aufl. 8. 1824. ($1\frac{1}{6}$ ℛ) — 10 gr.
— Grundriß der philosophischen Tugendlehre. 8. 1816. (20 gr.) — 6 gr.
— über die menschliche Erkenntniß. 8. 1832. ($1\frac{1}{3}$ ℛ) — 10 gr.
Stiedenroth, E., Theorie des Wissens mit besonderer Rücksicht auf Skepticismus, und die Lehren von einer unmittelbaren Gewißheit. 8. 1819. (20 gr.) — 6 gr.
Studien, Göttinger, Redigirt v. Prof. Dr. Krische. Jahrg. 1845 u. 1847. Philosoph. Abtheilung. 3 Thle. (Ein Weiteres ist nicht erschienen.) ($6\frac{2}{3}$ ℛ) — 1 ℛ 15 gr.

Göttingen.
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
W. Fr. Kaestner.